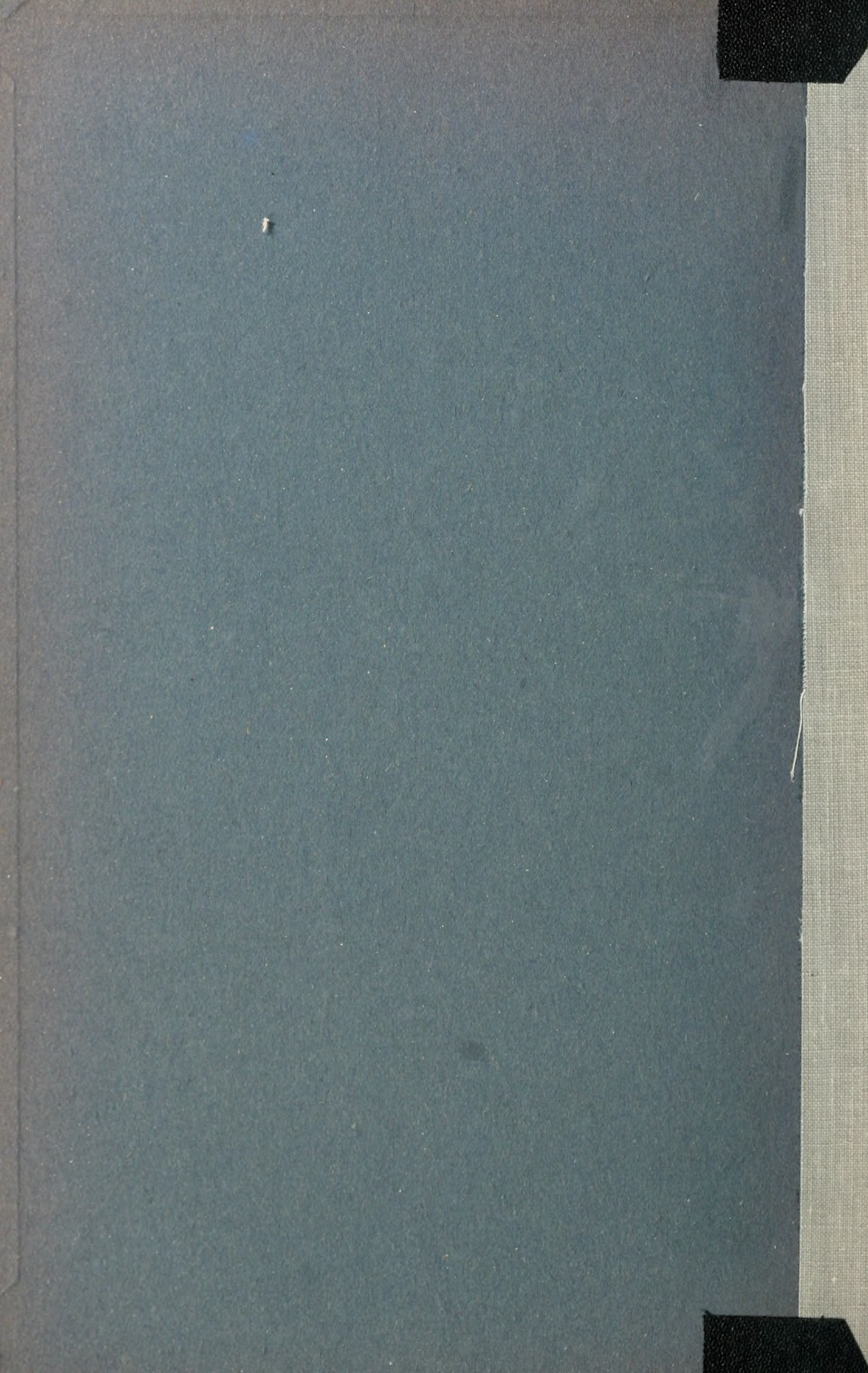
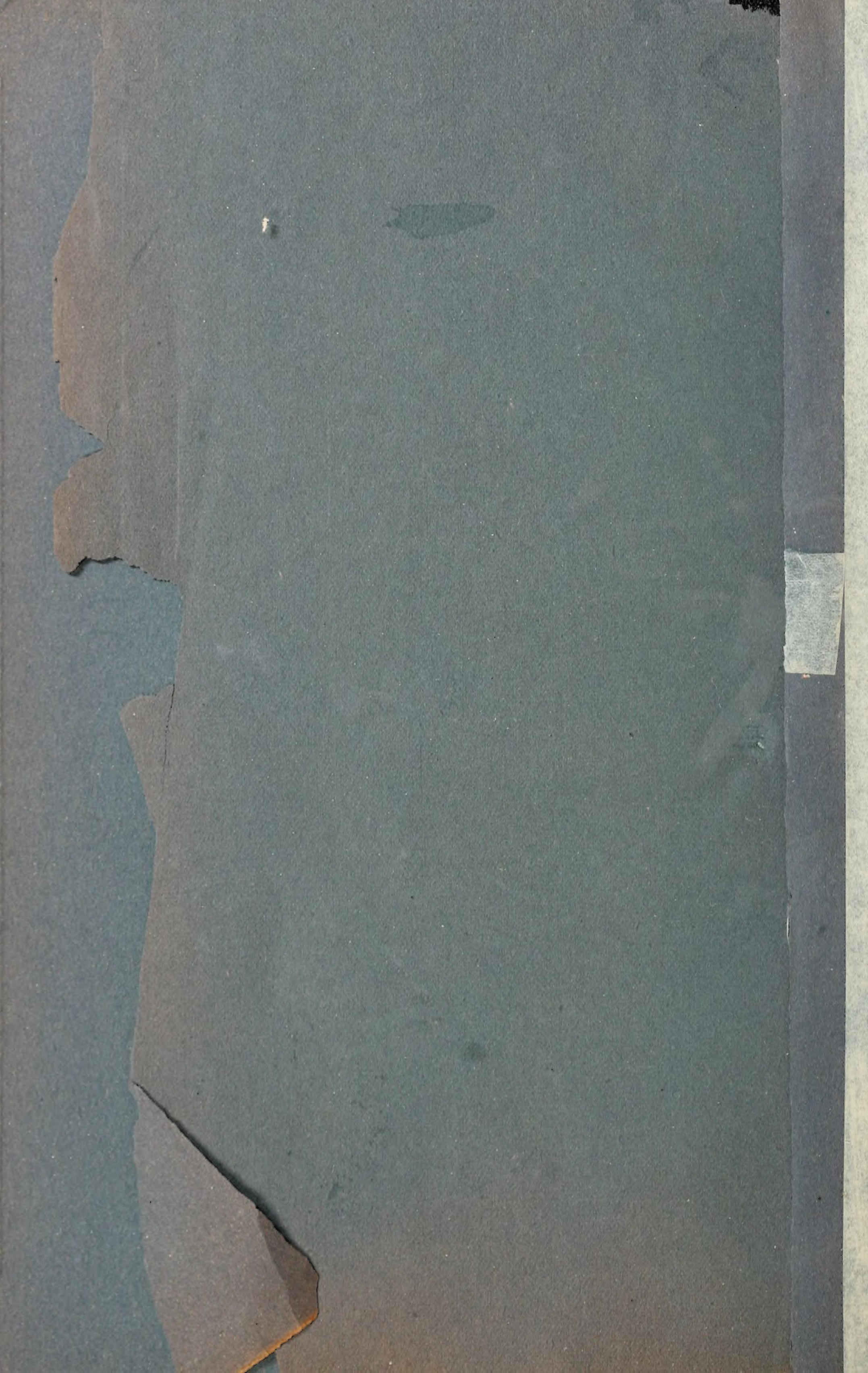








DAS JOHANNESBUCH DER MANDÄER

VON

MARK LIDZBARSKI

ZWEITER TEIL

EINLEITUNG

ÜBERSETZUNG, KOMMENTAR



160179
22/3/21

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915



Inhalt.

Erläuterung der Zeichen
in der Übersetzung.

[ ] ergänzte Lücke.
( ) Zusatz des Übersetzers zur Erklärung.
⟨ ⟩ zu beseitigender Einschub.
..... unübersetzt gelassene Stelle.
***** angenommene Lücke.

Bei Zitaten aus dem Johannesbuch beziehen sich einfache Zahlen (z. B. 264, 12; 271, 3) auf den Text, Zahlen mit davorstehendem S. (z. B. S. 211, 3; 223, 17) auf die Übersetzung. Die hochstehenden Zahlen beziehen sich auf die Fußnoten.



Einleitung.

Das mandäische Werk, das hier der Öffentlichkeit übergeben wird, ist in den einleitenden Worten und den Nachschriften der Abschreiber דראשיא דמאלכיא genannt. Die Worte bedeuten „Reden der Könige“. In jüngeren mandäischen Schriften wird מאלכא auch allgemein zur Bezeichnung himmlischer Wesen verwandt, vgl. *Uthra,* p. 544 f. Im Johannesbuch wird aber מאלכא noch nicht so gebraucht, und die Bezeichnung „Reden der Könige“ paßt allenfalls für die Jōšamīnstücke, in denen einige redende Personen als Könige bezeichnet werden. Wahrscheinlich geht der Titel auch von diesen Stücken aus, die als größerer Komplex am Anfange des Werkes stehen.

Dieser Titel wurde, da er ungeschickt gewählt, in seiner Bedeutung auch nicht genügend durchsichtig ist, durch einen anderen verdrängt. In der Nachschrift zu C, hier 286, 14, wird das Buch דראשא דיאהיא genannt. Der Titel findet sich auch in der Londoner Rolle A, Z. 11, wo wie hier vorher das סידרא דנישמאתא, d. h. das Qolastā, genannt ist. Den katholischen Priestern, die im 17. Jahrhundert mit den Mandäern in Berührung kamen und Schriften von ihnen erwarben, wurde das Buch als דראשא דיאהיא und סידרא דיאהיא bezeichnet, vgl. Tychsen in Stäudlin's *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte* II (1797), p. 292 ff.; III (1797), p. 12 ff. Auch Siouffi kennt das Buch nur unter dem Titel דראפשא דיאהיא, *Dravchod-Yahio* (p. 3, 87).

דראשא steht in der Literatur häufig neben סידרא, vgl. S. 59[1]. Hier bedeutet es wie סידרא „Buch“. Das Leidener Glossar hat p. 144 דראשא كتاب *liber.* Die Johannesgeschichten haben wohl die Mandäer am meisten in dem Werke interessiert. Aber dies ist nicht der alleinige Grund, warum sie das ganze Buch nach Johannes benannt haben. S. 89 f. kommt anschaulich zum Ausdruck, wie die Muslims in die Mandäer mit Fragen nach einem Propheten und einem „Buch“ drangen. Es war für die Mandäer von großer Be-

deutung, sich als Besitzer eines geoffenbarten Schrifttums zu legitimieren, um zu den أهل الكتاب gezählt zu werden. Mit den صابئون des Korans (2, 59; 5, 73; 22, 17), die mit den Juden und Christen auf eine Stufe gestellt werden, sind wahrscheinlich sie gemeint.[1] Aber die Frage war strittig, die Bezeichnung wurde auch von anderen Religionsgemeinschaften beansprucht und auch anderen zugesprochen.[2] Die vielen bei den Mandäern umlaufenden religiösen Traktate wurden erst nach dem Beginne des Islâms zu größeren Werken vereinigt. Der Islâm hat, wie bei den anderen Religionen, sicherlich auch unter den babylonischen Gnostikern viele an sich gezogen. Auch durch das vorliegende Werk ziehen sich ja allenthalben die Mahnungen, dem Islâm gegenüber standzuhalten. Der Wunsch, in den unsicheren Zeiten die religiösen Schriften vor dem Untergange zu retten, mag in erster Linie den Anstoß gegeben haben, sie zu großen Corpora zu vereinigen. Aber man hoffte wohl auch, den Muslims mit den stattlichen Werken mehr zu imponieren. Die Rücksicht auf die Muslims war aber auch der Grund, daß man die Schriften nach Personen benannte, die auch bei ihnen in Ansehen standen, bei ihnen für „Propheten" galten. Die Hauptsammlung mandäischer Schriften, der „Schatz", wurde nach Adam benannt, obwohl diese Benennung nur für den zweiten Teil paßt; das vorliegende Werk erhielt den Namen „Johannesbuch". Später gaben die Mandäer es als eine Offenbarung an Johannes aus, vgl. STÄUDLIN's *Beiträge* III, p. 15. Ich habe die Benennung auch für den deutschen Titel gewählt.

An Vielseitigkeit des Inhaltes steht das Johannesbuch dem umfangreicheren Ginzā nicht nach. Über alle wichtigen Fragen, die den Mandäer interessieren, über Anfang und Ende, Diesseits und Jenseits, Gebotenes und Verbotenes, Lohn und Strafe erhält er darin Belehrung. Doch ist der Ton hier volkstümlicher und intimer. Ursprünglich sollte das Buch vielleicht ein Nachtrag zum Ginzā sein, eine Sammlung zweiter Hand; jetzt enthält es Stücke, die auch dort stehen. Der Inhalt ist bunt zusammengewürfelt; irgendeine Norm

1) Die jetzige Benennung ist Ṣubba صُبَّة, vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 99; *Loghat el-Arab* II, p. 250, 9. Der Singular soll nach dieser Stelle صُبِّى sein. صُبَّة ist wohl aus صُبَاة entstanden, obwohl dies schon früh zu صُبَاة wurde.

2) Vgl. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, passim.

für die Anordnung ist nicht ersichtlich. Der Kompilator hatte nicht das Bestreben, Verwandtes zusammenzustellen; er scheint sogar dadurch, daß er Zusammengehöriges auseinanderriß und Fremdes einfügte, eine Abwechselung angestrebt zu haben. Die Ermahnungen Kap. 43 ff. sind durch Kap. 46 unterbrochen und dieses wieder von dem verwandten Stücke 48 getrennt. Stück 76, das stilistisch mit den Mirjai-Stücken verwandt ist und vielleicht von demselben Verfasser herrührt, ist weit weg von ihnen an das Ende des Buches gesetzt. Auch die Stücke 70—73, 75 hätten besser hinter den Jōšamîn-Stücken ihren Platz.[1]

Soweit der Inhalt Anhaltspunkte für die zeitliche Bestimmung bietet, weisen sie auf die islamische Zeit hin und nicht einmal auf ihre Anfänge, vgl. S. 72. Manche Stücke sind sicherlich älter. Aber bei dem Dunkel, in das die ganze Geschichte der Mandäer gehüllt ist, fehlt uns jedes Mittel für chronologische Bestimmungen, soweit eben nicht auf den Islâm angespielt wird.

Unter den mandäischen Schriften ist das Johannesbuch von Siouffi's Gewährsmann am meisten benutzt, und es ist von besonderem Werte, daß wir gerade an der Hand dieses Buches die Zuverlässigkeit des Mannes prüfen können.

Die Herausgeber des Ginzā und des Qolastā haben eine Handschrift wiedergegeben und die Varianten getrennt mitgeteilt. Hier ist zum ersten Male bei einem mandäischen Werke der Versuch einer kritischen Edition gemacht. Folgende Handschriften standen mir zu Gebote:

A. Code Sabéen 8 (alte Nummer 6) der Nationalbibliothek zu Paris. Vgl. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, p. 226. Geschrieben von Adam Zihrûn b. Zakhiā Šitil in Khalafābâd am Ǧarrâḥī. Beendet im Monat des Schützen[2] im Jahre 1039 d. H. (Anf. 21. August 1629). Vgl. 283, 11 ff.

---

1) Zu welchem Zwecke an einigen Stellen מאנדאז an den Rand geschrieben ist, ist mir nicht klar. Das Wort bedeutet „gemessen". Die Länge der Stücke zwischen den einzelnen Vermerken ist ganz verschieden.

2) Die mandäischen Monate lassen sich ohne astronomische Berechnungen nicht genau mit unseren identifizieren, da das mandäische Jahr von 365 Tagen ohne Schalttage wandert, vgl. Petermann, *Reisen* II, p. 459 f. Die verschiedenen Benennungen der mandäischen Monate siehe bei Siouffi, p. 141 ff.

B. Code Sabéen 10 (alte Nummer 12). Vgl. Zotenberg, *Catalogue*, p. 228. Nach der Schlußbemerkung (286, 20 ff.) ist die Handschrift geschrieben von Zihrûn b. Adam Fereǧī in Mînā, dem Hafenort von Baṣra[1], und vollendet im letzten Herbstmonat des Jahres 1026 d. H. (Anf. 9. Januar 1617). Doch rühren von diesem Schreiber nur die ersten 16 und die letzten 4 Seiten der Handschrift her (p. 1—20, 14 לעוצראך; p. 276, 6 לגאונה ff.), vgl. S. IX ob. Der Hauptteil der Handschrift ist älter.

C. Code Sabéen 9 (alte Nummer 7). Vgl. Zotenberg, *Catalogue*, p. 227. Geschrieben von Adam Zihrûn b. Mahattam in Doraq am Ǧarrâḥī (p. 283, 11 f.). Beendet im Monat des Stieres (Ajar) im Jahre 1102 d. H. (Anf. 5. Oktober 1690).[2] Vgl. auch S. X. Von der Handschrift fehlt vorn ein Blatt; sie beginnt p. 3, 11 אמארוליא.

D. Cod. Hunt. 71 der Bodleiana zu Oxford. Vgl. Payne-Smith, *Catalogus codicum Syriacorum*, col. 647, n. 204. Geschrieben von Adam b. Sâm in Baṣra. Vollendet im Monat des Schützen (= Kānûn = mittlerem Monat des Herbstes) im Jahre 1069 d. H. (Anf. 29. September 1658). Vgl. 284, 8.

Blätter in den Sammelhandschriften Add. 23, 602 A und B des Britischen Museums. Vgl. W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* III, p. 1216 f. Die Blätter gehören zu zwei Handschriften:

E. Add. 23, 602 A, fol. 76—98, vgl. Wright, p. 1217, VIII.

Fol. 97 = p. 74, 4 לאגיט — 76, 9 במאצבותה
„ 98 = p. 80, 10 באלהודאי — 82, 14 טובאך[2]
„ 76—91 = p. 87, 4 ליאמא — 124, 4 יעלה[1]
„ 96, 92—95 = p. 166, 12 ראז — 178, 2 טאבא

F. Add. 23, 602 A, fol. 99—101; B, fol. 15—18, vgl. Wright, p. 1216 a, 1217, IX.

Fol. 15 = p. 27, 6 צאבין — 30, 11 ארקה
„ 99 = p. 108, 4 צובה — 112, 2 אנהאר
„ 100, 101 = p. 119, 8 הואלה — 126, 8 עצטלא
„ 17, 18 = p. 230, 4 על פראש — 236, 12 שירשאך
„ 16 = p. 268, 8 דבדירדיא — 273, 9 עוצראך

1) 290, 12: Im Hafenort des Nahr el-ʿAššâr von Baṣra, der am (persisch بر) Ufer des Šaṭṭ liegt.

2) Der Schreiber wendet 284, 17 כאקים offenbar im Sinne „anfangen" an. Er kannte den Sinn des Wortes nicht; es bedeutet „vollenden", vgl. Nöld., p. XXX, 7.

Die mandäischen Abschreiber geben am Ende der Werke Auskunft über die benutzten Vorlagen und verzeichnen ausführlich die Kette der handschriftlichen Überlieferung. Danach wäre es sehr leicht, die Handschriften eines Werkes zu gruppieren, wenn nicht eine Unsitte der Mandäer jenen Angaben ihren Wert benähme. Es gilt bei ihnen als verdienstlich, heilige Schriften abzuschreiben bzw. abschreiben zu lassen. Das Abschreiben bietet auch die Gelegenheit, am Anfang und Ende Segnungen für den Auftraggeber und den Abschreiber auszusprechen. So werden denn Anfang und Ende eines Werkes entfernt und nur diese Teile neu abgeschrieben. Die Schreiberangaben werden aber so abgefaßt, als ob das ganze Werk neu abgeschrieben wäre. Dieser Fall liegt bei B vor, vgl. S. VIII ob. Außerdem muß man natürlich hier wie überall damit rechnen, daß eine Handschrift aus verschiedenen Teilen zusammengefügt wurde.

Nach den Nachschriften gehen die Handschriften ACD auf die Abschrift eines Maṭrûd b. Bakhtijâr zurück (270, 4). Zwischen dieser und A liegt nur ein Zwischenglied, die Abschrift des Adam b. Zihrûn b. Jahjā Adam (279, 1). C ist direkt aus jener Handschrift geflossen, während D zwei Zwischenglieder hat, von denen eine Abschrift, die im Besitze des Bakhtijâr Bulbul, von demselben Schreiber herrührte.

B zeigt einen anderen Stammbaum (286, 20 ff.). Nach den Angaben des Abschreibers hätte er eine Folge von vier Handschriften hergestellt, von denen die erste eine Kopie des Sâm Jahânā b. Sâm Adā zur Vorlage hatte (287). In der vorliegenden Handschrift rühren nur Anfang und Ende von demselben Abschreiber her. Der Hauptteil zeigt eine viel gewandtere Hand. Sollten die Angaben über die Arbeiten des Kopisten der Wahrheit entsprechen, so müßte man annehmen, daß er Anfang und Ende nach einer anderen Kopie von ihm abgeschrieben hätte. Nach einem weiteren Zwischengliede wird 288, 5 ff. gesagt, daß ein Bakhtijâr b. Adam b. Bihrâm seine Kopie nach vier Handschriften hergestellt hätte. Als Besitzer der dritten wird Z. 14 ein Jahjā b. Adam Zihrûn b. Jahjā Šajar b. Adam b. Bakhtijâr b. Hibil mit dem Beinamen דיכיר genannt. In der Kette von ACD finden wir 281, 8 den Namen Jahjā Šajar b. Adam Bakhtijâr b. Jahjā Hibil mit dem Beinamen Duraki (Durki). Diese beiden Namenreihen bezeichnen anscheinend dieselbe Person, und die zweite ist nur gekürzt, denn von hier an zeigen die Ketten Berührungen, so daß die beiden Reihen etwa bei dieser Handschrift zusammentreffen.

Von den Fragmenten E, F sind keine Schreibervermerke erhalten; aus dem Inhalte erweist sich ihre Verwandtschaft mit B. Danach ergibt sich eine Gruppierung ACD und BEF.

Die Fragmente EF zeigen einen guten Text, und es ist zu bedauern, daß so wenig von diesen Handschriften erhalten ist. Dagegen ist B schlecht und lückenhaft. Vielfach steht tatsächlich B der Gruppe ACD gegenüber. Aber einer der Vorgänger von D, zum Teil diese Handschrift selbst wurde nach einer Handschrift der Gruppe B abgeändert, und so gehen denn oft BD auf der einen, AC auf der anderen Seite zusammen. Vielfach nimmt aber auch C eine eigene Stellung ABD gegenüber ein. Sie hat stellenweise sehr gute Lesungen, und ich habe ihr oft den Vorzug gegeben, auch wenn auf der anderen Seite AD und B übereinstimmen.

Freilich an zwei Stellen bin ich C nicht gefolgt, obwohl deren Lesungen den sonstigen aramäischen Formen mehr entsprechen als die der anderen Handschriften: bei סאכינא 41^{22} vgl. S. 46^{2} und שושבינא 114^{24} vgl. S. 113^{4}. Die Schreibungen סאכינא und שושבינא sind an diesen Stellen ganz vereinzelt; das Mandäische hat sonst סיכינא und שושבאנא. Daher schien es mir möglich, daß sie durch das Syrische beeinflußt sind.[1] Die Schiffer in Babylonien sind vorwiegend Nestorianer aus dem Norden; viele von ihnen stammen aus dem Orte Tell-kêf. Ein Übertritt aus diesen Kreisen ist nicht ausgeschlossen. Doch ist es allerdings nicht klar, wie der Einfluß sich hier geltend gemacht hat. Zwischen C und dem Archetypon von ACD liegt kein Zwischenglied, und der Abschreiber von C war kaum syrischen Ursprunges. Sein Heimatsort ist Doraq in Chuzistan, vgl. S. VIII, 10. Aus den Namen ist kein Schluß zu ziehen, da sein Name wie die Genealogie bei einem Übertritt übernommen sein könnten, vgl. 279, 19 f.

Auch sonst ist bei der Beurteilung einer Form nach den anderen semitischen Sprachen Vorsicht geboten, da man mit arabischem Einfluß rechnen muß. Zu עמביא — ענביא vgl. S. 52^{1}. Aus demselben Grunde habe ich auch כהאבלה 120^{17} AC, wo vier Handschriften, auch EF, כראבלה haben, nicht in den Text aufgenommen, da es mir durch كتب beeinflußt zu sein scheint.

Eine reinliche Scheidung der Handschriften war bei diesen Verhältnissen nicht möglich. Ich mußte in den meisten Fällen von Fall zu Fall urteilen, doch habe ich im großen und ganzen ACD

1) 43, 5 wird אתריאן gegen אתאריאן durch GL 92, 13 gestützt.

zugrunde gelegt. In den Teilen jedoch, für die EF vorliegen, habe ich mich besonders an diese gehalten.

Die Texte waren sicherlich schon in schlechtem Zustande, weit schlechter als die des Ginzā, als sie zu dem Drāšā vereinigt wurden. Obwohl zwischen der Mutterhandschrift der jetzigen Handschriften und diesen nicht viele Zwischenglieder liegen, sind doch die Varianten zahlreich. Eben wegen des schlechten Zustandes der Handschriften und der allgemeinen Unsicherheit in der Schreibung habe ich für den Text nur aus den vorhandenen Lesarten die besten zu bestimmen gesucht und die Mitteilung und Erörterung eigener Konjekturen für den Kommentar reserviert. Ich habe allerdings hie und da der Versuchung nicht widerstehen können, eine naheliegende Emendation in den Text aufzunehmen oder bei den Varianten zu vermerken, aber es geschah eigentlich gegen meinen Plan und wird wohl nicht als Störung empfunden werden.

Für die Beurteilung der Überlieferung ist zu berücksichtigen, daß die Texte ursprünglich ärmer an Vokalbuchstaben waren und diese z. T. erst in den Handschriften aufgefüllt wurden. Auch in dem Archetypon war die Schreibung defektiver als jetzt, und die Abweichungen in den Handschriften gehen auf verschiedene Versuche zurück, die Vokale zu ergänzen. In vielen Fällen haben sich wohl auch solche knappe Schreibungen erhalten, aber man darf nicht überall, wo ein Vokalbuchstabe fehlt, die Schreibform für älter ansehen. Sie kann ebensogut auf eine Nachlässigkeit des Abschreibers zurückgehen.[1] Wäre dies nicht der Fall, sondern könnte man annehmen, daß vokalärmere Schreibungen immer ursprünglicher sind, so wären sie ein wichtiges Merkmal für die ältere Gestalt und die bessere Überlieferung eines Textstückes. לנישמתא 51^{3} B, פאסמכיא 51^{10} B sind an sich ursprünglicher als לנישימתא, פאסימכיא ACD, und die Formen können auf einer authentischeren Überlieferung beruhen, aber ebenso wie weiterhin in יעשדאי B Buchstaben aus Flüchtigkeit ausgelassen sind, so kann auch dort das Jod in den Handschriften ausgefallen sein. Zu berücksichtigen ist auch, daß die mandäische Schrift seit frühester Zeit darauf ausging, Vokale graphisch darzustellen. Schon in den ältesten Originaltexten, die wir besitzen, den Bleitafeln, ist die Bezeichnung der Vokale sehr reichlich. In der Schrift, wie sie nach jahrhundertelanger Ent-

1) Vgl. auch Nöld., p. 9, § 11.

wickelung vorliegt, werden Vokale dargestellt, und wo kein Vokalbuchstabe steht, liegt bis auf bestimmte Fälle, wie בר, רבא, הייא (vgl. Nöld., p. 10), Vokallosigkeit vor. Schreibungen ohne Vokalbuchstaben wären, selbst wenn sie sicher ursprünglich sein sollten, als Petrefakten anzusehen. Dazu kommen noch Fälle, wo die Aufnahme solcher Schreibungen in den Text zu einem Mißverständnis führen könnte. ורוהא 28^{6} BD neben ורואהא AC kann älter sein; wenn es jetzt im Texte stände, würde man es ורוהא lesen. So habe ich denn defektive Schreibungen dieser Art in der Regel in die Fußnoten verwiesen. Wo es anging, habe ich, um den Variantenapparat einzuschränken, die volleren Schreibungen sowie Vorsatzvokale und sonstige indifferente kürzere Zusätze einzelner Codices in den Text aufgenommen und über den Zeichen vermerkt, welchen Handschriften sie angehören.

Bei Formen, deren Anwendung im allgemeinen schwankt, z. B. bei אמאינא und אמירנא, האזין und האיזין, richtete ich mich nach der Mehrzahl oder den besseren Handschriften. Besonders häufig sind die Schwankungen im Gebrauche von ל und על für die Präposition ל und von ־ין und ־יא als Endungen des prädikativischen Adjektivs bzw. Partizipiums im Plur. m. Gewöhnlich haben ACD על und ־יא, während B ל und ־ין hat. Da diese Formen die ursprünglicheren sind, lag es an sich näher, B zu folgen, aber die Schreibungen sind wahrscheinlich in B vielfach erst wiederhergestellt. Denn gerade B hat oft auch ל für ursprüngliches על[1] und ־ין für ־יא, wo dies gar keine Pluralendung ist.[2] So wurden denn auch hierbei in der Regel ACD befolgt. Aus den verschiedenen Texten immer die älteren Formen auszusuchen, schien mir auch für diese Fälle nicht ratsam, da dadurch Erscheinungen verwischt worden wären, die über die Abfassungszeit der vorliegenden Texte hinausreichen und sicherlich schon den ersten Niederschriften eigentümlich waren.

Wenn man in der Handschrift eines lateinischen Prosatextes in demselben Satze *prarum* und *prarom* fände, in einem deutschen *stände* und *stünde*, in einem arabischen يَمَانٍ und يَمَانِيٌّ, so würde man annehmen, daß nur die eine Form vom Autor geschrieben sei, die andere von einem Abschreiber herrühre, und es wäre zu untersuchen, welche Schreibung die ursprüngliche sei. Anders liegt es bei

1) Vgl. 130^{13}, 131^{1}, 133^{10}, 134^{1}, 135^{21}, 138^{4}.
2) Vgl. 159^{2}, 194^{9}, siehe auch 139^{24}.

mandäischen Texten. Der semitische Stil geht allgemein darauf aus, einen Gedanken durch Abwechslung im Ausdruck zu variieren. Auch im mandäischen Schrifttum zeigt sich ein solches Bestreben, aber man greift zu einem einfacheren Mittel, der Satz wird in verschiedener Wortstellung wiederholt:

Gesegnet seiest du, du seiest gesegnet.

Es entsteht so eine antithetische Satzbildung, die dem Wappenstile der Kunst entspricht, vgl. Ephem. I, p. 115. Aber auch sonst wird ein äußerlicher Wechsel angestrebt. Wo dasselbe Wort in der Nähe wiederholt wird und eine andere Form oder Schreibung möglich ist, wird oft diese genommen. Von den zahlreichen Beispielen, die ich aus den mandäischen Schriftwerken verzeichnet habe, seien nur einige angeführt: לאנימית — לאנאמית 67, 3 f.; מאהליפינון — מאהליפנון 159, 11; עזאל — עזיל 162, 8; ריקאן — ריקין 177, 5 f.; GL 132, 19; זאמירנא — זאמארנא 240, 13 f.; נפיל — נפאל 220, 7 f.; זיואן — זיואיאן GR 258, 27 f.; מאמבוגיא — מאמבוהיא GL 27, 1, 6. Es handelt sich meistenteils um äußerliche, geringfügige Varianten. Gehen nun Fälle wie דיקנא — זיקנא 86, 2 f.; עשאתא — עשאתיא 124, 3 f.; גירגליא — גארגליא GR 323, 4 auf den Autor oder die Abschreiber zurück? Nun schwankt gerade in diesen Dingen die Überlieferung sehr. Einzelne Abschreiber werden eben auch das Bestreben gehabt haben, den Text einheitlicher zu gestalten. Jedenfalls ist hierdurch eine beispiellose Verwirrung in die Handschriften hineingeraten, wie man sie sonst nirgends auf semitischem Gebiete findet.[1]

Dazu kommen einige Mängel der mandäischen Schrift, die eine genaue Feststellung der Lesungen sehr erschweren, ja meistenteils zur Unmöglichkeit machen: die geringe Differenzierung von א und ה und die ungenügende Kennzeichnung von ו vor und nach ה und vor נ und צ, vgl. Nöld., p. 8 f., 68. ה unterscheidet sich in einzelnen Handschriften nur durch eine größere Breite, aber am Ende der Zeilen wird zur Raumfüllung auch א lang gezogen. In den meisten Fällen läßt sich ja nach dem Zusammenhange entscheiden, ob ein Wort auf א oder ה ausgeht. Aber unsicher ist es da, wo ה einen folgenden Genetiv vorwegnimmt. שומא דיאואר und שומה דיאואר haben ganz gleiche Bedeutung. — Ursprünglich wurde wohl

1) Auch bei לאמאדכירילא 64, 10, לאמאדכארליא 65, 14 fand wohl von vornherein ein Wechsel statt. An der einen Stelle wird לאמאדכריליא, an der anderen לאמאדכארליא gestanden haben. Unter dem Einfluß dieser Form ist dann לאמאדכאריליא entstanden, das sonst unverständlich wäre.

für das Maskulinum wie für das Femininum das Suffix 3. sing. ה̄ geschrieben. Man sprach das eine eh, das andere ah. Aber dieses schwächte sich später zu ā ab, denn man findet in verschiedenen Handschriften dafür א, vgl. Nöld., p. 68 f. Auch in den Handschriften des Sidrā scheint an einzelnen Stellen das Suff. 3. sing. f. א geschrieben zu sein, aber Sicheres ließ sich hierüber bei Untersuchung längerer Stücke nicht feststellen. Durch alle diese Dinge wird ja selten das Verständnis beeinflußt, auch ist zu bedenken, daß die Unsicherheiten der jetzigen Handschriften auch in ihren Vorläufern bestanden und daß die Abschreiber sich oft nach eigenem Gutdünken für die eine oder andere Schreibung entschieden haben. Obwohl ich nun auch wie Nöldeke zur Überzeugung gelangte, daß kein Herausgeber mandäischer Schriften in diesen Dingen ohne Willkür auskommen wird (p. 68[2]), wollte ich doch mit möglichster Genauigkeit das tatsächlich Vorhandene wiedergeben. Ich bat um die Übersendung der drei Pariser Handschriften, um sie während des Druckes zur Verfügung zu haben und Zweifelhaftes in jedem Falle nachprüfen zu können. Ich nahm mit Bestimmtheit an, daß ich die Handschriften erhalten würde, und es war alles für den Druck vorbereitet. Da stellte es sich heraus, daß nach dem Règlement der Nationalbibliothek nicht mehrere Handschriften desselben Werkes zu gleicher Zeit nach auswärts versandt werden können. Es stand mir während einiger Zeit des Druckes C und dann B zur Verfügung. Ich habe mich nun für die besprochenen Fälle, wo ich keine sicheren Anhaltspunkte hatte, nach dem Zusammenhange gerichtet. Das Suffix 3. sing. f. habe ich immer ה̄ geschrieben. Hier kam noch die Rücksicht hinzu, daß bei vielen Nomina das Geschlecht schwankt und daher für das auf sie bezügliche Suffix das Geschlecht nicht bestimmt werden konnte. Alle diese Unsicherheiten haben mir viel Unbehagen und Verdruß bereitet, mehr als sie bei ihrer geringen Bedeutung für das sachliche und sprachliche Verständnis verdienen. Ich habe später die Oxforder Handschrift in der Bodleiana noch einmal durchgeprüft; von den Pariser Handschriften habe ich Photographien herstellen lassen. So konnte ich nachträglich alles Zweifelhafte nachprüfen, und ich habe es vielfach wiederholt getan. Aber der Leser wird aus dem Kommentar ersehen, daß über viele Punkte keine Gewißheit zu erlangen war.[1] Bei diesen Dingen wurde die

1) Unsicherheit zeigt sich auch in der Lesung von האריזאך bzw. והאריזאך „alsdann". Ich habe nach den Handschriften und Photographien

Liste der Berichtigungen länger, als mir lieb ist. Von Einfluß war aber auch, daß der Text autographiert werden mußte, wobei ein Korrigieren sehr schwer ist, und daß ich den Druck unter besonders schwierigen äußeren Verhältnissen durchführte.

Der zweite Teil hat länger auf sich warten lassen, als ich bei der Ausgabe des ersten annahm. Der Hauptgrund ist, daß ich hoffte, für die Erklärung der Fischerstücke brauchbares Material zu erhalten, und ich habe S. 139 ff. mitgeteilt, wie lange sich die Bemühungen darum hinzogen. Habe ich auch in dieser Hinsicht nicht viel erreicht, so war die Verzögerung dennoch für die Übersetzung und den Kommentar eher von Nutzen als nachteilig. Ich war während der Zeit nicht müßig, und inzwischen ist auch neues Material hinzugekommen. Manches, was ich früher nicht verstand, hat sich mir inzwischen erschlossen, und an mehr als einer Stelle habe ich eine früher bevorzugte Lesung aufgegeben. An vielen Stellen war es mir freilich nicht möglich, einen Sinn in die Worte hineinzubringen, und ich habe sie unübersetzt lassen oder mich auf eine rein wörtliche Wiedergabe beschränken müssen. Die Mandäer waren schwache Denker, und vieles von dem Schiefen und Widersinnigen, auf das der Leser stoßen wird, war sicher von vornherein den Texten eigentümlich. Ich konnte und wollte auch in der Übersetzung das Buch nicht besser machen, als es von Anfang an war. Den Leser überall auf die schwachen Stellen zu stoßen, schien mir nicht nötig. Der Band ist nicht für Schüler bestimmt.

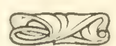
Bei verschiedenen Wörtern, die sich vom Aramäischen aus nicht erklären ließen, schien es mir möglich, daß sie babylonisches Sprachgut seien und von dort her gedeutet werden könnten. Ich wandte mich in diesen Fällen an Herrn Geheimrat ZIMMERN, und er hat mir stets in entgegenkommender Weise Auskunft erteilt. Diese Mitteilungen sind im Kommentar fast immer in ihrem Wortlaut angeführt. Seine jüngst erschienene Schrift *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß* konnte ich nicht mehr benutzen.

Ich habe für den Kommentar nicht bloß das gedruckte, sondern auch das gesamte handschriftliche Material aus der mandäischen Literatur verwertet, das in europäische Bibliotheken gelangt ist. Dies

---

festgestellt, daß והאזיאך die häufigere Schreibung ist, doch ist auch dies an vielen Stellen zweifelhaft.

wurde mir durch Reisestipendien ermöglicht, die das akademische Konsistorium der Universität Kiel mir zur Zeit, als ich ihr als Privatdozent angehörte, aus der Neuschassischen Stiftung gewährt hat. Die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin hat für die Drucklegung einen Beitrag bewilligt. Für diese Unterstützungen spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus.



Obwohl das Johannesbuch keine neuen Aufschlüsse über den Ursprung und die Herkunft der mandäischen Religion bietet, will ich hier doch auf diese Fragen eingehen und einige Punkte erörtern.

Die mandäische Religion ist uns nur aus Babylonien bekannt. Es ist daher begreiflich, daß man dort ihre Heimat suchte und in ihr einen Ausläufer der altbabylonischen Religion sah. Dies hat besonders Kessler getan. Die starken Einflüsse des Judentums sind anderen und ihm nicht entgangen, aber man sah in ihnen etwas Sekundäres, Späteres. Ich habe mich vom babylonischen Ursprung der mandäischen Religion nicht überzeugen können. Daß die chaldäische Sternlehre, die sich früh über die ganze antike Welt verbreitet hat, auch auf diese Religion ihren Einfluß ausübte, ist nicht verwunderlich. Die Vorstellung von einem Erlösergotte, der Abstieg in die Unterwelt, in denen man Anknüpfungen suchte, finden sich auch anderwärts. Identifikationen wie die zwischen Marduk und Hibil-Ziwa, oder zwischen Ea und dem Mânā sind willkürlich und unbegründet. Ich bin wie Bousset der Überzeugung, daß die mandäische Religion schon in ihren Anfängen durch die persische beeinflußt ist, und doch scheinen mir diese Anfänge nicht im Osten sondern im Westen zu liegen. Die mandäische Religion muß ihre wesentliche Ausbildung bei Juden oder einer judaisierenden Sekte erhalten haben. Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflußt, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht findet.[1] Daß die Urgeschichte

1) Nöldeke sieht verschiedene Ausdrücke als genuin aramäisch an, die aus dem Alten Testament übernommen sind. תהם in מיא תאהמיא (Nöld., p. 66, 22) ist erst aus תהום gebildet. Auch מיא תאפיקיא (Nöld., p. 71, 16) ist übernommenes אפיקי מים. Dieses steht Joel 1, 20 neben אֵשׁ אָכְלָה. Der Ausdruck אֵשׁ אוֹכֵלָה findet sich wiederholt im AT, und

sich an das Alte Testament anlehnt, ist nicht so sehr auffallend. Im ausgehenden Altertum suchten die verschiedenen Völker die eigene Überlieferung mit der biblischen in Einklang zu bringen. Aber die ganze religiöse Sprache trägt viel Jüdisches an sich. Nun
5 war ja Babylonien stark von Juden bevölkert, und die mandäische Lehre konnte sich auch unter den dortigen Juden bilden. Aber die jüdischen Elemente weisen nicht auf das kanonische, sondern ein heterodoxes Judentum mit heidnischem Einschlag hin. Ein Judenheidentum ist an sich eher im Westen als im Osten anzunehmen.
10 Außerdem führen bestimmte Spuren direkt nach dem Westen, auch wo es sich um Dinge handelt, die nicht jüdisch sind, oder die wir nicht als jüdisch kennen.

Schon das Wort מאנדא, מַנְדַּע γνῶσις ist westlich. Das Mandäische hat für „Wissen" יאדיתא, מאדיתא (מאדיהתא), מאדא. Käme
15 nicht an einer Stelle מאנדא in appellativischem Sinne vor (GR 178, 17)[1], so könnte man überhaupt zweifeln, daß den Mandäern die Bedeutung des Wortes bekannt war. Der Ausdruck מאנדא דהייא muß zu den ersten Formeln der Lehre gehört haben, und weil er früh erstarrt ist, hat man ihn nicht der eigenen Sprache angepaßt.[2]

20 Das religiöse Ideal für die Mandäer ist כושטא. Dies ist über die ursprüngliche Bedeutung „Wahrheit, Richtigkeit" weit hinausgegangen, vgl. S. 3. Es ist für die Mandäer der Inbegriff ihrer Religion, das Rechte und Wahre im Verhalten der Gläubigen den höchsten Wesen gegenüber wie untereinander.[3] Die Form des
25 Wortes ist westlich. Allgemein aramäisch ist es, in einem Worte nicht zwei ע zu lassen; das erste wird dann zu א abgeschwächt. Aber schon früh zeigt sich im Westaramäischen die Tendenz, auch

---

das verzehrende Feuer spielt auch in den Apokryphen eine Rolle. Aber es ist fraglich, ob das mandäische נורא אכלא jüdischen Ursprunges sei, da der Ausdruck auch persisch ist, vgl. Müller, *Handschriften-Reste* II, p. 53; 94, 28 und Chavannes et Pelliot, JA 1911 II, p. 530[2].

1) Qol 11, 1 ist מאנדא Name, s. v. a. Mandā dHaijē.

2) Im Syrischen heißt die Wendung ܡܕܥܐ ܕܚܝ̈ܐ. Sie ist auch hier schon halb erstarrt. Wir sehen „Lucas 1, 77 *γνῶσις σωτηρίας* ܡܕܥܐ ܕܚܝ̈ܐ übersetzt, während sonst *σωτηρία* ܦܘܪܩܢ ist" Lagarde GGA 1890, p. 398. Zu *σωτηρία* und חיין vgl. *Theol. Literaturztg.* 1912, Sp. 386.

3) Syrisch wird so eher ܫܪܪܐ als ܩܘܫܬܐ gebraucht. So ist auch שראררא GR 228, 1 im Munde von Christen aufzufassen; bei Brandt, Rel., p. 142 m; 144 unt. nicht richtig.

sonst, wo in einem Worte zwei emphatische Laute zusammentreffen, dem ersten die Emphase zu nehmen. Die bisher bekannten Beispiele zeigen dies namentlich bei כ. Schon in Zendschirli hat man כיצא < קיצא, in Nerab כטל < קטל, später in persischer Zeit in Ägypten כרצי statt קרצי, und gerade כשט < קשט ist im Westen belegt.[1] Daneben hat sich allerdings im Westen auch קשט erhalten. Die jüdischen Schriften haben קושטא, das palästinische Syrisch ܩܘܫܛܐ; das seltenere ܩܘܫܬܐ ist vielleicht durch das Ostsyrische beeinflußt, vgl. auch Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 98.[2] Die Taufformel der Markosier hat *κουστα* (Irenäus 1, 21, 3), und auf einer Abraxas-Gemme findet sich *κουστιηλ*, vgl. Roscher's *Lexikon* II, 1, Sp. 1633; beide Wörter setzen קשט voraus. Aber כשט findet sich sonst ausschließlich im Westen.

Dieses כושטא begegnet häufig in der Verbindung משוניא כושטא. Der Ausdruck bedeutet ursprünglich den außer- und überweltlich gewordenen Teil oder solche Glieder aus der Gemeinschaft der Kušṭā, dann den Ort, wo diese sich aufhalten. Die Pualform משוניא ist gleichfalls westlich.[3] Das entsprechende mandäische Wort ist שאנאי, vgl. S. 1[1], 4[1]. Die westliche Herkunft der beiden Wörter hat bereits G. Hoffmann erkannt (ZNTW IV, 1903, p. 298), aber seine Deutung des Ausdruckes ist nicht richtig.[4]

Die Mandäer knüpfen selber mit den Anfängen ihrer Religion an Jerusalem und Judäa an, vgl. S. 123 ff. Bei dem Haß und der Verachtung, die sie für alles Jüdische empfinden, wäre eine solche Annahme ohne tatsächliche Grundlage unverständlich. Man bedenke, daß etwa im Karolingerreiche ohne einen Anhalt an den Tatsachen die Theorie aufgekommen wäre, das Christentum sei bei den Juden zu Hause. Brandt's Rekonstruktionen Rel., p. 132 ff. vermag ich

1) Vgl. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie orientale* IV, p. 121; *Ephemeris* II, p. 265, 354; Littmann, *Nabataean Inscriptions* (Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909, Div. IV, Sect. A), p. XXV.

2) Im Syrischen ist umgekehrt das ursprüngliche קשת zu כשט geworden, vgl. Nöldeke, ibid., p. 132.

3) Daher kann die Form Singular wie Plural sein. Im Grunde könnte משוניא auch Attribut zu כושטא sein: die Kušṭā, soweit sie überweltlich ist; zur Stellung vgl. Nöld., p. 318 f. Der Sinn bliebe derselbe.

4) Im *Fihrist*, p. 339, 7 wird Bardesanes eine Schrift روحانية الحق zugeschrieben. Der Ausdruck deckt sich ungefähr mit משוניא כושטא.

nicht zu folgen. Die Mandäer nennen jedes fließende für ein Taufbad geeignete Wasser Jordan (יארדנא). Brandt erklärt es so, daß sich darin die ursprüngliche appellativische Bedeutung von ירדן „Flußlauf“ erhalten habe (Rel., p. 66[2]). Aber in historischer Zeit, in der Zeit, die für die Anfänge der mandäischen Religion in Betracht kommt, ist ירדן kein Appellativ mehr; da bezeichnet es einen bestimmten Fluß.[1] Die Übertragung des Namens auf jedes fließende Wasser kann ich mir nur so erklären, daß eine Gemeinschaft, für welche die Jordantaufe ein Gebot war und die natürlich in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatte, gezwungen war, diese Wohnsitze zu verlassen. Sie half sich damit, daß sie jedes fließende Wasser Jordan nannte. Wenn die Siamesen keinen weißen Elefanten finden, muß ihnen schließlich ein grauer oder gelber weiß sein. In einer Religion, die auf die Flußtaufe Wert legte und in Babylonien ihre Heimat hatte, würde der Euphrat oder Tigris im Vordergrunde stehen. Diese treten aber bei den Mandäern hinter dem Jordan ganz zurück.

Diese Schwierigkeit bei der Annahme eines babylonischen Ursprunges der mandäischen Religion sah auch Kessler ein, er glaubte aber, sie durch die Bemerkung zu beseitigen „Die Antwort hat zu betonen, daß nach dem Berichte der *Philosophumena* Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan“, *ὁ μέγας Ἰορδάνης,* gerade so in der Bedeutung des vergeistigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naassenern vorkommt. Die Anwendung des biblischen Namens „Jordan“ für diesen gnostischen, im Grunde heidnischen Begriff ist also Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis“ (PRE XII[3], p. 181, 19 ff.).[2] Es ist der Satz: *Οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ μέγας Ἰορδάνης, ὃν κάτω ῥέοντα καὶ κωλύοντα ἐξελθεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου (ἤγουν ἐκ τῆς κάτω μίξεως· Αἴγυπτος γάρ ἐστι τὸ σῶμα κατ' αὐτοὺς) ἀνέστειλεν Ἰησοῦς καὶ ἐποίησεν ἄνω ῥέειν.* Selbst wenn der Satz naassenischen Ursprunges wäre, bewiese er nur, daß die Naassener den Jordan in ihre Spekulationen hineingezogen haben. Die Worte

1) Hiob 40, 23, worauf Brandt sich beruft, ist die Lesung ירדן unsicher.

2) Zu dem von Kessler weiterhin geäußerten angeblichen Zusammenhang der Peraten mit dem Euphrat vgl. Wellhausen, *Deutsche Literaturzeitung* 1890, Sp. 1500.

gehören aber mit zu den christlichen Erweiterungen der naassenischen Schrift, vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 90².

Als Hüter des Jordan bzw. der Jordane gelten שילמאי und נידבאי. Diese hängen nicht mit den jüdischen Opferarten שלמים und נדבות zusammen, sondern sind mit zwei Gottheiten des semitischen Heidentums identisch, mit שלמן und נדבכ(ה). Der Gott שלמן findet sich bei den Assyrern, wie bei den Phöniziern. נדבכה wird im Talmud in Akko lokalisiert.[1] Zusammen werden die beiden Götter als *Σελαμάνης καὶ Μάδβαχος* in griechischen Inschriften des Ǵebel Schech Berekât in Nordsyrien genannt (Ephem. II, p. 81). Es wird ein Zufall sein, daß man das Paar zusammen bis jetzt nur auf jener Bergkuppe gefunden hat. Uns interessiert hier die Form, in der die Namen bei den Mandäern erscheinen. Sie sind in das Schema qitlai oder qetlai hineingezwängt, wie die Namen der Maria und Elisabeth, vgl. S. 71 unt.[2] Diese hypokoristische Umformung läßt sich bei jüdischen Personennamen belegen (Ephem. II, p. 15). In Namen von Wesen religiöser Verehrung findet man solche Umbildungen bei den Elxaiten. Der Name des Propheten *ηλξαι* ist wahrscheinlich hypokoristisch aus Alexander umgeformt. Den mandäischen Formen ganz entspricht der Name seines angeblichen Bruders *ιεξαι*. Wir gelangen damit in den Kreis jener Täufersekten, die vom Judentum ausgegangen sind und von denen überliefert wird, daß sie in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatten.[4]

Die Mandäer nennen ihren Tempel מאשכנא. Das Wort findet sich auf semitischem Gebiete sonst nur noch in einem Zusammenhange als Bezeichnung für eine Kultstätte: für das Zeltheiligtum der Wüstenwanderung. Ein zufälliges Zusammentreffen scheint mir hier ausgeschlossen. Die kosmologische Terminologie der Mandäer zeigt eine Vorliebe für Ausdrücke aus dem landwirtschaftlichen Leben, vgl. *Uthra*, p. 544; sie weist auf eine landbauende Tätigkeit hin. Eine bäuerliche Bevölkerung benutzt aber nicht ein Zelt als Gotteshaus. Der Brauch scheint mir einem jüdischen Kreise entlehnt zu sein, in dem man auf das „Tabernakel" der Wüste als Ideal hinsah, es vielleicht auch nachahmte. Das orthodoxe Judentum hat

1) Vgl. Isid. LÉVY, *Cultes et rites syriens dans le Talmud*, Paris 1902 (Extrait de la *Revue des études juives*, Tome XLIII, Année 1901), p. 10.

2) ענישבאי ist außerdem durch עניש „jemand" beeinflußt.

3) Vgl. meine Ausführungen *Deutsche Literaturzeitung* 1913, Sp. 1805.

4) Vgl. BRANDT, *Elchasai*, p. 49 f.

dieses Wort für seine Gotteshäuser nicht gebraucht. In der mandäischen Literatur weist aber auch nichts darauf hin, daß die ursprüngliche Beziehung bekannt war.

Das Zurückgreifen auf die Stiftshütte hing wahrscheinlich mit 5 anderen Spekulationen zusammen. Bis auf die alexandrinische Hermeneutik reicht der Versuch zurück, den Auszug aus Ägypten allegorisch und eschatologisch auszudeuten.[1] Ägypten mit seinen Fleischtöpfen ein Bild des leiblichen und sinnlichen Daseins, der Auszug die Flucht aus dieser hylischen in die pneumatische Welt, 10 das rote Meer die Scheide zwischen beiden Welten; darin finden die Bösen ihr Ende, nur die Frommen überschreiten es. Diese Vorstellungen zeigen ihre Nachwirkung auch in der mandäischen Literatur. Häufig, auch im Johannesbuch, finden sich die Ausdrücke יאמא דסוף und יומא דסוף „Meer des Endes“ und „Tag des Endes“, 15 oft in Verbindung mit סוף „ein Ende nehmen“. Die Umdeutung von ים סוף zu יַם סוֹף und יום סוֹף geht jedenfalls auf Juden zurück. Trotzdem findet sie sich, soweit ich sehe, in den rabbinischen Schriften nicht.[2] Die orthodoxen Juden lehnten überhaupt diese Art Allegorese ab, außerdem war für sie der Auszug aus Ägypten 20 zu historisch, als Tatsache zu lebendig, als daß sie ihn nur als Bild hätten fassen können. Doch lebte jene Ausdeutung in gnostischen Kreisen fort, und auch bei den Syrern findet sich eine Umdeutung von סוף zu ܣܘܦܐ, vgl. ZDMG XXIV (1870), p. 543; Nöld., p. 150, n. 1.[3] Nur die spätere jüdische Mystik hat auch das rote Meer in 25 ihre Kreise gezogen, vgl. SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 148 unt.

Eine Wiedergabe erzählender Texte kann auch bei mehreren Zwischengliedern und entfernter Bekanntschaft eine größere Übereinstimmung zeigen. Der Faden der Erzählung hält den Stoff zu- 30 sammen. Die Übernahme lyrischer Stellen setzt immer eine nähere Bekanntschaft voraus. Nur ein Stück im Ginzā zeigt Entlehnungen aus den poetischen Schriften des Alten Testamentes. Es ist das Stück GR 173, 3ff., vgl. Brandt, Rel., p. 135 f.; Nöld., p. XXIX[1]. Es

1) Vgl. DÄHNE, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie* I, p. 461 f.; LUCIUS, *Die Therapeuten*, p. 49, 191.

2) Dagegen findet sich *Qiddušin Babli*, f. 30b eine Umdeutung von בסופה Num 21, 14 zu סוֹפה.

3) Die Stelle bei Bar Bahlûl ist col. 1319.

ist nun sehr bemerkenswert, daß hier Ps. 114 verwertet ist, ein Gesang auf den Auszug aus Ägypten und den Durchgang durch das Meer.

In den mandäischen Schriften wird פרישאיא im Sinne „hervorragend, vornehm" gebraucht. Der Zusammenhang mit פרש und 5 der eigentliche Sinn „abgesondert" ist bekannt und wird im Gebrauche des Wortes verwertet (GR 278, 2; 282, 20; 317, 4 und sonst). Aber die natürliche Form wäre פרישא. Bei *Φαρισαῖος* wird die Endung als griechisch angesehen, vgl. WELLHAUSEN, ZDMG LXVII (1913), p. 630, und in der Tat hat die Pšîttā trotz der Abhängigkeit 10 vom griechischen Worte in der Regel ܦܪܝܫܐ. Daß das mandäische פרישאיא von *Φαρισαῖος* abhänge, ist unwahrscheinlich, obwohl an einer Stelle (GR 278, 2) einige Handschriften פארישאיא haben. Hier ist es wohl durch פארושא „einsichtig" beeinflußt. Das griechische Wort könnte nur durch christliche Vermittelung zu den Mandäern 15 gekommen sein, aber dann wäre es bei ihnen nicht in gutem Sinne gebraucht. Es findet sich sogar als Beiwort des „Lebens": Q̱ol. 4, 5; 22, 5. Auch wo Ungünstiges von den פרישאייא ausgesagt ist (GR 315, 16 f.; GL 27, 20), steht es doch im Sinne „vornehm". Es ist nicht anzunehmen, daß *Φαρισαῖος* und פרישאיא unabhängig von- 20 einander zu derselben Form gelangt seien, und ich kann mir nur einen einheitlichen Ausgangspunkt, ein jüdisches פְּרִישָׁיָא, denken. An éiner Stelle konnte die Erweiterung des Q̱tîl durch die Adjektivendung wohl stattfinden. Wir sehen anderwärts ān an qtîl angehängt, vgl. Ephem. III, p. 262[5]. Von Juden aus, bei denen es noch 25 in der ursprünglichen, guten Bedeutung gebraucht war, ist es zu den Mandäern, wohl durch Zwischenglieder gelangt.

Unter den Namen höherer Wesen sind besonders die bemerkenswert, welche mit Jō zusammengesetzt sind. Im Johannesbuch lernen wir besonders zwei kennen: Jōšamîn und Jōrabbā. Dieser 30 wird ausdrücklich mit dem Gotte des Alten Testamentes und der Juden, mit Adonai, identifiziert. Die Mandäer sind auf ihn nicht gut zu sprechen, vgl. S. 182. Er wird mit der Rûhā und den Planeten zusammengestellt. GL 121, 22: „Ich will dich an den Planeten vorbeiführen, den Männern, die die Tibil hüten. Ich will dich an 35 Jōrabbā und Rûhā vorbeiführen, die Oberzöllner genannt werden." Vgl. auch GR 219, 22 ff.; 221, 9 ff.; GL 66, 23 ff. Nach Joh. 189, 3 soll er ein Sohn des Ptahil sein. Die Bezeichnung „der große Jō" ist ja wahrscheinlich in Kreisen aufgekommen, in denen man ihn

wirklich verehrt hat[1], aber es war wohl dennoch außerhalb der Synagoge. Auf die Form יו statt יהוה ist bei diesem wie bei den anderen Namen kein Gewicht zu legen; sie kann durch die mit יו beginnenden Personennamen beeinflußt sein. Aber schon früh vermieden es die Juden den heiligen Namen auszusprechen, und es scheint, daß der Name יורבא wirklich gesprochen wurde. Jōrabbā wird auch mit dem Sonnengotte, mit Šamiš, identifiziert. Diese Gleichsetzung ist kaum von den Mandäern erfunden, sondern geht wohl auf jüdische oder den Juden nahestehende Kreise zurück, die den Sonnengott verehrten. Die Essener scheinen der Sonne Verehrung entgegengebracht zu haben, und die *Σαμψαῖοι* sind am ehesten als Sonnenverehrer zu erklären.[2]

Gleich vorn im Johannesbuch sind Stücke zusammengestellt, die sich mit dem Schicksale des Jōšamîn befassen. „Der Name ist offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יְהוֹשָׁמַיִם“ (Kessler, PRE XII³, p. 168). Aber eine Bildung יהושמים gibt es nicht, ist auch nicht wahrscheinlich. Der Name יוש(א)מין ist direkt an die Stelle des aramäischen בעלשמין getreten. Er ist bei Juden entstanden, die das verpönte בעל durch das jüdische יו ersetzten. Aber natürlich haben auch in dieser Form nicht gesetzestreue Juden den fremden Gott verehrt; es war ein judenheidnischer Kreis.

Die Jōšamînstücke sind auf einen eigentümlichen Ton gestimmt. Jōšamîn hat ein Verbrechen begangen; am Tore der Sufath muß er im Blocke seine Schuld abbüßen. Durch die Stücke zieht sich ein wehmütiger Zug über das Schicksal des Büßers; worin seine Schuld besteht, erfährt man aus diesen Stücken nicht.

Jōšamîn ist das zweite Leben (GR 285, 2; 294 ob. und sonst). Das Leben ist sein Vater, das Abbild des Lebens seine Mutter (GR 294, 4f.). So wird seiner öfter in gutem Sinne gedacht; Anrufungen und Lobpreis werden an ihn gerichtet: GR 285, 2; 288, 19. Qol 5, 31: „Ich verehre, preise und verherrliche Jōšamîn den Reinen, der an den Schätzen des Wassers und an den gewaltigen oberen Quellen des Lichtes ruht.“ Vgl. auch 9, 17; 39, 9; 40, 7 (hier nachher besonders הייא תיניאניא, vgl. auch S. 31, 8); 59, 24; Morg 4, 3. Aber das zweite Leben hat auf das Drängen seiner Kinder (GR 70f.;

---

1) Vgl. den großen Jao in den koptisch-gnostischen Schriften. Siehe den Index zu Carl Schmidt's Übersetzung Bd. I, p. 393.

2) Trotz Brandt, *Elchasai*, p. 128.

296 f.), vielleicht auch seiner Frauen (dies könnte mit ריטנא דאנאניא 38, 11 gemeint sein) gegen den Willen des ersten Lebens die niedere Welt schaffen lassen. In der האשאבתא דיושאמין liegt etwas Aufrührerisches, Umstürzendes, vgl. S. 28, 22 ff. GR 132, 21 geht Hibil-Zîwā auf die האשאבתא דיושאמין zu den bösen Mächten, vgl. auch Brandt, Schr., p. 171 unt. GR 346, 1 sprechen die Uthras vom „Hause des Jōšamîn, den Werken, die der Mangelhafte geschaffen". Hier S. 216 f. erscheint er als Vater der Planeten. Wahrscheinlich wurde er als solcher und als Demiurg verstoßen.

S. 41, 17 (38, 13) klagt Jōšamîn darüber, daß man ihn zum Achten gemacht habe. Nach S. 25[9] wird er vielleicht der Achte der Finsternis genannt. An erster Stelle, wo die Beziehung sicher ist, will Jōšamîn sich damit als Ausgestoßenen, Zurückgesetzten bezeichnen. Sonst ist bei den Gnostikern die Achtheit, die *ὀγδοάς,* das jenseits der Welt der Sieben liegende höhere Reich. Es ist der Sitz der *ζωή,* und dahin strebt die Seele durch die Sieben zu dringen. Eine solche Anschauung erwartet man auch bei den Mandäern. In der Tat findet sie sich hier S. 95, und in der Beschwörungsrolle Morg 255 ff. wird 266, 22, 5 „der Name des großen ersten Achten, des Sohnes des allerersten großen Lebens" (vgl. auch 267, 24, 34; 25, 16) genannt. Beim Schöpfer der Sieben ist der Sitz in der Ogdoas an sich wohl verständlich.[1] Aber der Achte als Außenseiter beruht auf einem Mißverständnis oder geht auf Anschauungen über die Sieben zurück, die denen der Mandäer entgegengesetzt sind. Es scheint mir nun allerdings möglich, daß die Auffassung des Jōšamîn als Achten durch den Namen יוש(א)מין veranlaßt wurde: durch ein Spiel mit שְׁמִין und שְׁמִינִי.[2] Eine solche Ausdeutung war aber nur bei Juden möglich. Die Phönizier haben den Namen ihres Ešmun als *ὄγδοος* gedeutet.[3] Daraus läßt sich schließen, daß bei ihnen das Ordinale שְׁמֹנִי war und daß bei ihnen nicht שמין

1) Nach Valentin sitzt der Demiurg und Schöpfer der sieben Himmel in der Ogdoas, vgl. Epiphanius, *Haeres.* XXXI, 4 (Migne I, Sp. 480, 14 f.), Bousset, *Hauptprobleme*, p. 17[2]. Wenn Rûhā in einer achten Maṭṭartā sitzen soll (Brandt, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII, 1892, p. 417), so ist damit zu vergleichen, daß die „Mutter" in der Ogdoas wohnt, vgl. Bousset, p. 12 ff. Zu Acht als kosmischer Zahl vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 373 zu 260.

2) Wie man im Deutschen damit spielen könnte, daß der Achte in die Acht getan sei.

3) Vgl. *Altsemit. Texte* I, p. 16.

als שמירני ausgedeutet werden konnte. Doch wird freilich bei solchen Erklärungen mit größter Willkür verfahren, wofür die Onomastica erschreckende Beispiele liefern.

Von den anderen mit יו zusammengesetzten Namen zeigen drei eine einheitliche Bildung: יוכאבאר, יוכאשאר, יוזאטאק. Die Träger dieser Namen sind durchaus gute Wesen. Am häufigsten wird Jōkabar genannt; er wird namentlich in Gebeten angerufen. Er wird als Kušṭā bezeichnet, vgl. S. 44, 11 f. Qol 31, 25 hat er das Epitheton הייא. In der Oxf. Rolle G, 105 ff. heißt es: אשבית עלאך ומאומינאלאך ------ ביוכאבאר מאלאלא קאדמאיא דקאים לסאכא עלאיא [ול]סאכא מיצאיא ולסאכא תיתאיא אבאר אלמיא ואתא ובזא רקיהא ועתיגליא ,,Ich beschwor und beeidigte dich .... bei Jōkabar, dem ersten Worte, der am oberen Ende und am mittleren Ende und am unteren Ende steht, der die Welten durchquerte, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte", vgl. auch Qol 4, 12 ff. und S. 213 n. Er wird gewöhnlich זיוא genannt, namentlich in der häufigen Schlußformel von Gebeten וקאיומיא יוכאבאר זיוא, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 693, 14. Nach S. 23, 19 ist er ein Sohn des Jōšāmîn, wo eine Handschrift Jōkašar hat. Dieser ist nach 7, 10 ein Sohn des Ptahil. Er ist trotzdem ein durchaus gutes Wesen. Er hat das Epitheton כאנא vgl. S. 5 n. Nach GR 129, 14 ist der Olivenstab des lebenden Wassers von ihm geschaffen. Der dritte ist Jōzaṭaq, der mit Mandā ḏHaijē identifiziert wird (GR 68, 8; 240, 2 ff. und sonst). זטק ist < זדק, צדק. Der Übergang von ד in ט vor ק ist an sich nicht auffällig, aber זטק steht hier innerhalb des Aramäischen ganz vereinzelt da, und es ist nicht einmal zu erkennen, daß den Mandäern die Identität mit זדק bekannt war.

Die Bedeutung der drei Wesen ist bei den Mandäern ganz verblaßt. Bei der Einheitlichkeit der Bildung ist es wahrscheinlich, daß sie gemeinschaftlich zu ihnen gekommen sind. Es ist nun sehr interessant, daß die drei Elemente כבר, כשר, צדק sich bei Personen in der Urgeschichte des Sanchuniathon finden: כבר in den *Κάβειροι*, כשר in *Χουσωρ*, צדק in *Συδυκ*. Daß *Χουσωρ* כשר enthält (כָּשָׁר oder כָּשׁוֹר), nehme ich mit Hoffmann ZA XI (1896), p. 254 f. an, wenn ich auch seinen sonstigen Ausführungen nicht zu folgen vermag. Da die drei Wesen unter den anderen, deren Namen mit Jō zusammengesetzt sind, eine Stellung für sich einnehmen, scheint mir ein zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen. Von den Eigenschaften und Taten, die die Phönizier den Kabiren, sowie Sydyq

und Chusor zuschrieben, ist freilich bei den Genien der Mandäer keine Spur zu finden.

In den drei Namen ist die Bildung des zweiten Elementes unorganisch. In allen drei erwartet man vom Aramäischen aus eine Form qattîl. Sie scheinen danach nach einem anderen Namen umgeformt zu sein. Die Namen mit Jō sind jedenfalls künstliche Bildungen, künstliche Namen werden aber leicht nach einem einheitlichen Schema geformt. Die zahlreichen Engelnamen späterer Bildung haben die Form qatliēl, vgl. S. 119. Ich habe es früher ausgesprochen (*Uthra*, p. 543), und es ist mir noch jetzt wahrscheinlich, daß sie alle nach Gabriēl gebildet sind. Von den älteren Engelnamen hat Gabriēl allein die Form qatliēl, und Gabriel ist der populärste Engel des Orients. — Als die Juden nach Arabien kamen, hatten sie ein Interesse daran, ihren Wirten die Überzeugung von ihrer Vetterschaft beizubringen. Sie haben mit den Erzählungen von Ismael sicherlich nicht gekargt. So hat denn bei den Arabern der Name Ismael die anderen biblischen Namen umgeformt (vgl. S. 73 ob.), und danach wurden bei ihnen auch die Engelnamen in das Schema qitlāîl gezwängt.

Bei keinem der drei Namen יוכאבאר, יוכאשאר, יוזאטאק kann die Form jōqatal ursprünglich sein. Aber es ist sonst kein göttliches Wesen mit einem Namen dieser Form bekannt, von dem die Umbildung ausgegangen sein könnte. Allerdings muß man die Möglichkeit ins Auge fassen, daß jenes numen aus irgendeinem Grunde zurückgedrängt und in Vergessenheit geraten sei. Doch gibt es sonst eine Person mit einem Namen Jōqatal, die auch in der Religion der Mandäer von Bedeutung ist: יוהנן. Daß in einem gewissen Kreise Johannes eine solche Rolle gespielt habe, daß man nach seinem Namen die Namen göttlicher Wesen umformte oder neu bildete, ist nicht unmöglich. Daß dies bei den Mandäern geschehen sei, ist unwahrscheinlich. Bei ihnen hat Johannes seinen menschlichen Charakter bewahrt, auch hat in den uns erhaltenen mandäischen Schriften Johannes niemals den Namen יוהאנאן. Jedenfalls sind die drei Wesen schon mit dieser Benennung zu den Mandäern gelangt.

Neben ihnen spielt auch יוסמיר eine Rolle. Er wird als gutes Wesen recht häufig genannt. Wie Jōkašar hat er das Epitheton כאנא (GR 127, 13 = זיהרון עותרא). Er wird aber außerdem noch als גופנא זיוא, (vgl. S. 6 ff.; GR 321, 20 גופנא דבארקא; Qol 7, 25 גופנא

קאדמאיא דיאואר), dann als עותרא und גאברא bezeichnet. Morg 116, 8 (= Oxf. Rolle F, 94 ff.): „Jōsmîr, du Arzt des Mânā und seines Ebenbildes, heile mich von den Schmerzen, den Gebrechen und den häßlichen Flüchen, von einem kranken, von einem hinfälligen (נטיפא „abtröpfelnd“, nur hier) Körper.“ Schon in dieser Verschiedenheit der Beiwörter zeigt sich die Unbestimmtheit seines Wesens, und es läßt sich in der Tat nichts über ihn aussagen. סמיר gehört zu סמר, dessen Gebrauch im Mandäischen singulär ist. Vereinzelt findet sich die Verbindung von יוסמיר mit dem gleichfalls erstarrten סמירא, vgl. Qol 32, 11, auch 16, 29. Unter der Einwirkung von יוסמיר wurde in einzelnen Handschriften יאסמין „Jasmin“ zu יוסמין: GR 106, 18 f.; 346, 19.

GR 127, 19 f. lesen wir „das große Mysterium, dessen Name Jōfin-Uthra ist“. Sonst findet sich יופין יופאפין als Name éines Wesens: GR 71, 1 (als Vater des Nbaṭ Jawar); 189, 13; 196, 2; L 7, 9; Qol 3, 12; 5, 19 und sonst. Der Name geht vielleicht auf יופיאל und יפיפיה zurück, die unter den jüdischen Engelnamen häufig genannt werden, vgl. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 145, 149.

Es sind sieben Wesen, deren Namen mit Jō zusammengesetzt sind. Nur bei Jōrabbā findet sich die Verbindung mit einem Planeten. Bei den anderen außer bei Jōšamîn ist, weil es gute Wesen sind, eine solche Verbindung nicht möglich. Ob sie nicht trotzdem ursprünglich bestanden hat, läßt sich aus den mandäischen Schriften nicht ersehen.

Jōšamîn wird als zweites Leben vom ersten Leben abgeleitet. Weiterhin hat er in Abathur als drittem Leben und in dessen Sohn Ptahil seine Fortsetzung. Kessler hält פתאהיל für einen „echt aramäischen Namen“ (PRE XII³, p. 166, 46). An einer anderen Stelle[1] sieht er in Pĕtâhîl eine aramäische Übersetzung von Bab-îl „Tor Gottes“ (Babel). Schade nur, daß im Aramäischen „Tor“ nicht petaḥ sondern traᶜ heißt. Ptahil trägt mehr als irgendein anderes Wesen einen demiurgischen Charakter. Die Endung ist zweifellos אֵל. Da dieses auch sonst sekundär an Namen angefügt ist, so wird man es nicht für gewagt halten, wenn ich Ptahil mit dem ägyptischen Demiurgen Ptah identifiziere.[2] Die Entlehnung geht auf da-

1) *Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.* Separatabzug aus den Akten des II. Internationalen Religionswissenschaftlichen Kongresses in Basel (1904), p. 19.

2) Von mir schon *Uthra*, p. 544 oben ausgesprochen.

Bestreben zurück, die Weltschöpfung vom höchsten Wesen loszutrennen. Ägypten galt nun als besondere Vertreterin des Materiellen, daher holte man dorther den Schöpfer der hylischen Welt.

Der Name muß früh gebildet und aufgenommen sein, denn die Endung zeigt dieselbe Form wie bei היביל und שיתיל, vgl. *Uthra*, a. a. O. Bei diesen Namen wird die Endung in den Handschriften durchweg יל geschrieben. Der Zusammenhang mit אֵל wird bei שיתיל und פתאהיל nicht mehr empfunden, während bei den sonstigen Wesen, namentlich bei den zahlreichen Engelnamen der Beschwörungen die Schreibung zwischen עיל, יעיל, ייל, ייול schwankt und auf ēl, iēl hinweist. In der Bleitafel *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 368, Z. 245 f. findet sich zwar פתאעיל, aber hier ist die Schreibung wohl durch die eben in diesen Texten häufigen Engelnamen beeinflußt. In der Bleitafel Klein B II, Z. 21 f. steht auch פתאהיל. Ptahil wird — für ein mandäisches Wesen ein einzig dastehender Fall — bei einem arabischen Dichter genannt. Ru'ba b. el-ʿAǧǧâǧ († 762) spricht in einem Verse von der Urzeit als „der Zeit des Fiṭaḥl" (فِطَحْل).[1] Die Vokalisation ist hier wohl durch das Metrum beeinflußt, sie spricht aber doch für die Kürze der letzten Silbe.[2]

Daß an einer Stelle des Johannesbuches anscheinend *Τάαυτος* genannt ist (S. 81[5]), ist von geringerer Bedeutung. Die Kunde von der Identifikation des Thot mit Moses kann auf Umwegen spät zu den Mandäern gelangt sein. Aber der ägyptische Charakter des Ptahil scheint mir sicher, und dies führte mich zu weiteren Kombinationen. Rûhā gehört zu dem Kreise der Muttergöttinnen des vorderen Orients, die in der synkretistischen Zeit zusammengeworfen wurden. Zu ihnen gehört in erster Linie Isis. So vermutete ich denn in עור, dem Sohne der Rûhā, den Horus. Die Schreibung עור läßt die Lesung ūr wie ōr zu. Das h bzw. ḥ kann in Babylo-

1) Vgl. AHLWARDT, *Sammlungen alter arabischer Dichter* III, p. XIII ff.

2) Maßgebend für die Feststellung des Sinnes der Worte „Zeit des Fiṭaḥl" sind ausschließlich die Verse des Dichters. Was die arabischen Erklärer dazu sagen, ist gleichgültig. Im *Lisân* XIV, p. 43, 8 wird nach Abū Ḥanîfa als sprichwörtliche Redensart angeführt „ich kam zu dir عام الفطحل والهدملة", was heißen soll: in einer Zeit der Hülle und Fülle. Die Worte sind bei Brandt, Schr., p. 61 (nach De Goeje) nicht ganz richtig wiedergegeben. Danach ist BOUSSET's Identifikation des Ptahil mit dem persischen Jima (*Hauptprobleme*, p. 356 f.) noch weniger begründet, als sie an sich schon ist.

nien, aber auch in Galiläa abgefallen sein. Weiter vermutete ich in Abathur, dem Manne mit der Wage (vgl. S. 232), dem Totenrichter, Osiris, den Vater des Horus: אבא דעור > אבאדעור. Der Übergang ד > ה ist an sich möglich, vgl. ותקאלבל 357[7], außerdem kann hier schon die bei den Mandäern beliebte Deutung als אבא דעותריא mitgewirkt haben. Diese Deutung ist in Wirklichkeit nicht mehr wert als die sonstigen Etymologien in heiligen Schriften, wenn sie auch von europäischen Gelehrten angenommen ist.

So verlockend nun auch diese Erklärungen sein mögen, habe ich sie doch aufgegeben. Mir drängte sich die Vermutung auf, daß die Kombination der Rûhā mit עור auf einer Spekulation über den über dem Wasser schwebenden Ruaḥ Gottes Gen. 1, 2 und das gleich dahinter genannte אור beruhe. Nicht durch die Textworte allein, aber unter Mitwirkung überbrachter Anschauungen konnte man annehmen, daß אור von der weiblichen רוח unter Einfluß des göttlichen Wortes geboren sei. Diese Erklärung schien mir weit näher zu liegen, als eine Kombination mit Isis-Horus. Ich wurde nachher durch Brandt, Schr., p. 131 darauf aufmerksam, daß Halévy in den *Recherches bibliques*, p. 582 bereits diese Vermutung ausgesprochen hat.[1] Zu אבאתור erfuhr ich aus Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (Gießen 1910), p. 147, daß Andreas den Namen aus dem Persischen als „der mit der Wage" erklärt. Auf eine Anfrage schreibt mir Andreas (29. April 1914): „Es (אבאתור) ist eine jener bekannten Zusammenrückungen von *äβā* (= älterem neupersischem ابا, jüngerem با, mittelpers. *äβāγ*, historisch geschrieben אפאך, phonetisch in den Turfānfragm. אבאג) und einem Substantiv, die einen Ersatz bilden für die immer mehr aus der Sprache verschwindenden Bildungen auf مند — und وند — „begabt mit —, versehen mit —". Das mit *äβā* verbundene Substantiv *tur* bedeutet „Wage". Man vergleiche Sanskrit *tulā́*, „Wage, Wagebalken, Gewicht", das im Iranischen nur **turā*, jünger **tur* lauten konnte. Und dieses *tur* steckt ja in dem neupersischen Wort für „Wage" *tärāzū*, nur ist, wie so oft, vgl. *āδur* — *āδär*, an die Stelle des dunkelen Vokals der helle getreten."

אבאתור wird in erster Linie als Mann mit der Wage gekennzeichnet. Läßt sich der Name aus dem Persischen ungezwungen in

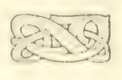
1) Der Band ist mir nicht zugänglich, und ich weiß nicht, wie Halévy seine Ansicht darstellt und begründet.

diesem Sinne erklären, so ist jede andere Deutung aufzugeben. Die Vorstellung von der Gerichtswage in der Hand des Rāšn-i-rāst findet sich in der mittelpersischen Literatur, vgl. BRANDT, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 432, und die Mandäer haben selber die beiden Genien miteinander identifiziert (GR 286, 7). Danach 5 ist die Figur des Wagemannes wie sonst vieles aus den Jenseitsvorstellungen der Perser in die mandäische Lehre gelangt und wurde später mit anderen der Kosmogonie eingereihten Personen zusammengebracht.

War Ur, oder nach diesen Ausführungen Or[1], ein Lichtwesen, 10 woher kommt es, daß die mandäische Lehre, in der alles auf Licht und Leben gestellt ist, ihn zum Bösesten der Bösen stempelte? In den mandäischen Schriften wird oft von einer geschlechtlichen Verbindung des Ur mit seiner Mutter Rûhā erzählt, und besonders dieser Zug wird in der Polemik gegen sie verwertet. Ich glaube, 15 daß dies ihnen nicht von den Mandäern zu ihrer Herabsetzung angehängt wurde, sondern daß es zu der Lehre eines Kreises gehörte, bei dem Rûhā und Ur verehrt wurden. Wie die Sonne,[2] so konnte auch das jeden Morgen neu erscheinende Licht als sich selber zeugend angesehen werden; es konnte zugleich Gatte und Sohn 20 desselben weiblichen Wesens sein. In einer Religion, die energisch das Sittliche betonte, war für ein solches Paar kein Platz. Gerade von einer verwandten Lehre aus konnte sich Widerspruch gegen sie erheben, konnte ihre Ablehnung mit besonderer Schärfe, ihre Ausstoßung zu den bösen Dämonen erfolgen. 25

1) Beachte auch den *Ωραιος* der Ophiten bei ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 31, 32.

2) Vgl. ERMAN, *Ägyptische Religion* [2], p. 8, 17.



Benutzte Druckwerke,

die in Abkürzungen zitiert sind.

GR, GL: Der rechte bzw. linke Teil des Ginzā, d. h. des *Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus opus Mandaeorum summi ponderis.* Descripsit et edidit H. PETERMANN. Lipsiae 1867.

Mand. Diwan: *Mandäischer Diwan* nach photographischer Aufnahme von Dr. B. POERTNER mitgeteilt von Julius EUTING. Straßburg 1904. Zu den sonstigen Mängeln dieser Reproduktion kommt noch der hinzu, daß keine Möglichkeit geboten ist, die zusammenhängenden Textstücke zu zitieren. Ich habe in meinem Exemplar die Stücke folgendermaßen signiert und zitiere sie danach im Kommentar. Vielleicht wird sich der Leser nach diesen Angaben zurechtfinden. Die Zeilen wird er nachzählen müssen: A das Stück unter den Figuren 42. — B das Stück unter den Figuren 39. — C die darauf folgenden Stücke. Ich habe diese einzeln numeriert, beginnend oben rechts (die Kolumne geht von 1—12), dann die nächste Reihe links (13—19), dann die am linken Rande stehenden Stücke (20—28). — D das Stück unter dem Tor 31. — E das Stück rechts der Figuren 30. — F das Stück unter den Figuren 22. — G das letzte Stück.

Morg: *Mission scientifique en Perse* par J. de Morgan. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie. *Textes mandäïtes* publiés par J. de MORGAN avec une notice sur les Mandéens par Cl. HUART. Paris 1904. Vgl. über diese Reproduktion ZDMG LXI (1907), p. 689 f.

Qol: *Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele* als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten . . . . . autographiert und herausgegeben von Dr. J. EUTING. Stuttgart 1867.

Brandt, Rel.: *Die mandäische Religion*, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. A. J. H. Wilhelm BRANDT. Leipzig 1889.

Brandt, Schr.: *Mandäische Schriften* übersetzt und erläutert von Dr. W. BRANDT. Göttingen 1893.

Nöld.: *Mandäische Grammatik* von Theodor NÖLDEKE. Halle 1875.

Pogn.: *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir.* Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire par H. POGNON. Paris 1898.

Siouffi: *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs* par M. N. SIOUFFI. Paris 1880.

Uthra: *Uthra und Malakha.* Von Mark LIDZBARSKI. Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, p. 537—545.

Benutzte Handschriften.

Bleitafeln Klein, engbeschriebene Bleitafeln, früher im Besitze des Mr. Klein in der Londoner City, jetzt wahrscheinlich im British Museum, vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 349 f.

Asfar Malwâšē, ein astrologisches Werk, vgl. Nöld., p. XXIV f., in zwei Handschriften vorhanden: Cod. Petermann I, 155 der Kgl. Bibliothek zu Berlin und Code Sabéen 26 der Nationalbibliothek zu Paris. Die Pariser Handschrift hat einen längeren Anhang jüngeren Datums, der in der Berliner fehlt. Soweit die Berliner Handschrift reicht, zitiere ich nach deren Seiten, den Anhang nach den Blättern der Pariser Handschrift.

Code Sabéen 15, f. 1—49a = Code Sabéen 25 der Pariser Nationalbibliothek, ein Hochzeitsritual; siehe zu der ersten Handschrift ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 229 s. n. 15.

Code Sabéen 24 und Code Sabéen 27 der Pariser Nationalbibliothek. Zwei Sammlungen mit magischen Anordnungen und Vorlagen für Amulete. Stark mit arabischen Elementen durchsetzt.

Oxf. Die Oxforder Gebetsammlung Cod. Marsh. 691, vgl. PAYNE-SMITH, *Catalogus*, col. 648, n. 205 und Nöld., p. XXIII l. ult. Zum Teil vorhanden in Cod. Par. 15, f. 49a, l. 18—f. 58 und in f. 130b ff. Fast alle Stücke finden sich auch bei Morg, doch in sehr schlechter Überlieferung.

Lond. Rolle A. Eine Rolle von 806 Zeilen im Besitze des British Museum. Enthält ein Ritual für „die Auflegung der Krone des großen Šišlam" (שארח דתראצא דתאגא דשישלאם רבא). Geschrieben im Jahre 1289 d. H. (Anf. 11. März 1872).

Lond. Rolle B. Eine ebenda befindliche Rolle von 634 Zeilen apotropäischen Inhaltes. Geschrieben im Jahre 1269 d. H. (Anf. 15. Okt. 1852).

Oxf. Rolle F. Eine Rolle von 1404 Zeilen im Besitze der Bodleiana. Enthält in Z. 1—1222 ein Ritual für das Fest der fünf Epagomenen (Parwānâjē oder Panšā, vgl. Siouffi, p. 102, 4). Der Rest enthält ein Hochzeitsritual. Die Handschrift ist am Anfang und in der Mitte ergänzt. Dieser Teil ist im Jahre 1203 d. H. (Anf. 2. Okt. 1788) geschrieben.

Oxf. Rolle G. Eine ebenda befindliche Rolle von 1124 Zeilen mit zwei Texten apotropäischen Inhaltes. Geschrieben 1231—1232 d. H. (Anf. 3. Dez. 1815).

Pariser Diwan. Die Pariser Rolle Code Sabéen 16. Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue*, p. 230, s. n. 16 und Nöld., p. XXIV.

Das Leidener Glossar, früher in Amsterdam, vgl. Nöld., p. XXV.



Gepriesen sei mein Herr!

Im Namen des großen, fremden Lebens[1] aus den erhabenen Lichtwelten[2], das über allen Werken steht, werde Heilung und Schuldlosigkeit[3], Kraft und Festigkeit, Rede und Erhörung[4], Herzens-

---

1) Die gewöhnliche Einleitung mandäischer Schriften, vgl. z. B. Brandt, Schr., p. 3. — נוכראיא „fremd“, aus einer anderen als dieser irdischen Welt stammend. Es steht in der Bedeutung שאנאי nahe, vgl. S. 4, Anm. 1; Brandt, Schr., p. 3[2]. Häufig ist die Verbindung גאברא נוכראיא als Bezeichnung des Erlösers, der in die Unterwelt hinabsteigt.

2) Brandt hat die richtige Beobachtung gemacht (Schr., p. 3[3]), daß אלמיא vielfach in singularischer Bedeutung dastehe. Das Durchdringen einer einfacheren Auffassung der höheren Welt und die Einschränkung ihrer bunten Fülle hat die vielen oberen Welten zu éiner zusammengezogen. Im einzelnen läßt sich aber schwer sagen, wo eine Vielheit, wo eine Einheit gedacht ist.

3) זכא, das im Aramäischen neben דכא einhergeht, aber so, daß es auf das Geistige und Sittliche übertragen ist, dürfte aus dem Assyrischen eingedrungen sein. Im Hebräischen ist זכה wohl ursprünglich, vgl. Jes. 1, 16. Durch arabische Juden fand es seinen Weg auch ins Arabische, vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, p. 25; Schulthess, ZA XXVI (1911), p. 148 ff. Im Assyrischen hat *zakū* noch den Sinn „rein sein“, doch seltener, während die gewöhnliche Bedeutung „frei sein“ ist. Welche Rolle das Wort im Assyrischen in der Gerichtssprache spielt, kann ich aus den Wörterbüchern von Delitzsch und Muss-Arnolt nicht ersehen. Im Mandäischen findet sich oft der Sinn: vor Gericht unschuldig befunden werden, da obsiegen. Die Verbindung דין mit זכא ist häufig, z. B. GL 85, 19 f.: „O Seele, du steigst zum Hause des Lebens empor, du stehst da vor Gericht, wirst aber unschuldig befunden“ (מידאן דאינית וזאכית), dann GL 27, 8; 28, 22; 30, 7; 32, 2; Qol 60, 14 etc. Qol 14, 21 f.: „Der Schuldige wird im Prozeß obsiegen (האיאבא מיזכיא בדינא), und der Gefangene wird aus dem Gefängnis befreit werden“. GL 36, 21 von den Tyrannen: להאיאבא מזאכילה ולזאכאיא מהאיבילה „den Schuldigen sprechen sie frei und den Unschuldigen verurteilen sie“. So steht auch sonst oft זאכאיא parallel האיאבא, z. B. GR 173, 19 f.; Qol 4, 30; 17, 5; 24, 8. Erst von der Gerichtssprache aus

2 freude und ein Sündenerlasser[5] zuteil mir N. N.[6] || und meiner Gattin

---

dürfte זכא die allgemeine Bedeutung „siegen“ angenommen haben, eine Bedeutung, die besonders im Syrischen häufig ist. Im Mandäischen hat זכא diesen Sinn namentlich, wo es von höheren Wesen ausgesagt ist, so in der häufigen Schlußformel הייא זאכין וזאכיא גאברא דאסגיא לכא, vgl. Brandt, Rel., p. 210 m. Sie werden damit als *ἀνίκητοι, invicti* bezeichnet, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 696[6]. — זאכותא in Verbindung mit den Gläubigen oder ihren Seelen kann danach „Schuldlosigkeit, Seelenreinheit“ und „Sieghaftigkeit“ bedeuten. Für ersteres vgl. z. B. GR 214, 11 f.: „Das Erste in deiner körperlichen Reinheit (ריש דאכירותאך) sei: wirf dich nicht in Schmutz. Das Erste in deiner seelischen Reinheit (ריש זאכותאך) sei: halte dich schuldlos (זאכיא נאפשאך) und liebe nichts Hassenswertes.“ Aber andererseits liegt ja besonders dem Gnostiker daran, sieghaft den bösen Mächten gegenüber zu sein. Auch das häufige כליל זאכאואתא (GR 128, 11; 210, 10 etc.) gewährt als „Kranz von Siegen“ ein schöneres Bild (vgl. auch ܟܠܝܠܐ ܙܟܘܬܐ bei Bar Koni über Mani ed. Scher II, p. 314, 3; Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 17), obwohl ein „Kranz von Tugenden, Verdiensten“ auch einen passenden Sinn gibt, vgl. Morg 31, 7 ff. (+ Oxf. 13a): „Den Männern, die von mir kaufen, sollen ihre Verdienste um das Haupt gewunden werden“ (זאכאואתון ברישאיהון מיתגאדלאן). An vielen Stellen läßt sich nicht entscheiden, welcher Sinn vorliegt, aber die Bedeutung „Seelenreinheit, Schuldlosigkeit“ wiegt jedenfalls vor, und für die Verbindung אסותא וזאכותא ist es die traditionelle Auffassung, denn Siouffi übersetzt p. 90 *assoutho ou zakhoutho* mit „salut sans tache“.

4) Man habe zu sagen und werde erhört, auch sonst: GR 316, 4; 337, 18 f.; 338, 11 f. Es ist eine Substantivierung der Wendung אמאר ראשתמא vgl. GL 26, 6 f.; 27, 8; 34, 22 f. und sonst. Siouffi sagt p. 71: La présence du futur évêque près d'un malade qui doit mourir a un but d'une grande importance. Il charge ce dernier d'une missive verbale pour Avather. Voici les mots qu'il le charge de porter de sa part à ce personnage: אנא אצבארלאך ואנאת אצבארלי יא ובאתור *Ano Asborlakh ou Anot Asborli ia Avather.* Le malade répond par les mots suivants: ביואשכא ואמאר ושתמא *Biouchko ou Amar ou Achtmo.* — Mon professeur m'a assuré ne point savoir la signification mystérieuse de ces mots, qui n'est connue que des évêques et des prêtres exclusivement. Cependant je l'ai prié de me donner au moins une explication vulgaire de chaque mot. Voici la traduction qu'il m'en a dictée: La première phrase dite par l'évêque signifie: „Je me souviendrai de toi (dans ce monde); souviens-toi de moi, ô Avather!“ La réponse du malade: „Oui, je ferai parvenir ta requête, et je dirai ensuite Amen.“ Ich habe die ganze Stelle mitgeteilt, da sie die Zuverlässigkeit von Siouffi's professeur besonders scharf beleuchtet. In der Oxforder Rolle F, Z. 465 ff. heißt es: ונימאר אשגאנדא לנאפאקא בע ואשכא ואמאר ראשתמא עיתריא דזגידת ושאביתינון ניהולאך אדיאורא וסימאכא ומפארקאנא ומשאזיבאנא באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא ומשאבין הייא והאיזאך

N. N. und meinem Vater N. N. und meiner Mutter N. N.[1] kraft dieser Reden der Könige.



Kuštās Fragen.

Der erste Abschnitt, der die beiden ersten Kapitel umfaßt, enthält Fragen und Antworten, hauptsächlich kosmologischen und kosmogonischen Inhaltes. Solche Fragen finden sich innerhalb des mandäischen Schrifttums auch GR 75 ff., 196 ff., 263, weiter unten in Kap. 61 und sind auch sonst in religiösen Urkunden nicht selten. Anderwärts ist es gewöhnlich der Religionsstifter, der einem fragenden Jünger die Antwort erteilt: Buddha, Jesus, Mani. In den mandäischen Schriften, in denen das menschliche Individuum ganz in den Hintergrund tritt, geschehen Fragen und Antworten zwischen göttlichen oder halbgöttlichen Wesen. Im vorliegenden Abschnitt ist die Fragende die Kuštā. כושטא „Wahrheit, Zuverlässigkeit, Brudertreue" ist das Band, das die gläubigen Mandäer zusammenhält. Als solches wurde sie zum Inbegriff der mandäischen Gemeinschaft und dann personifiziert. Es ist also das Mandäertum, das hier über die wichtigen Fragen Belehrung sucht, sich die לאבא holt. Sie steht am Tore der Welt oder der Welten. Man hat es sich wohl so zu denken, daß

אנארלה אשגאנדא לנאפאקא האזין כושטא דאנא אספירילאך אנאת אספארלה לאבאתור. „Und der Šgandā sagt zum Sterbenden: „Suche und finde, sprich und werde erhört, die Uthras, welche du angebetet und gepriesen hast, seien dir ein Helfer und eine Stütze, ein Erlöser und ein Erretter am großen Orte des Lichtes und der glänzenden Wohnung, und gepriesen sei das Leben." Und ferner sagt der Šgandā zum Sterbenden: „Diese Kuštā, die ich dir vorgetragen habe (= אסבירילאך), trage du Abathur vor." Vgl. auch Qol 46, 9 f.

5) So immer persönlich, die Gottheit werde zum Sündenerlasser. Man darf שאביק nicht ohne weiteres als Abstraktum auffassen (Brandt, Rel., p. 172). Vgl. auch Nöld., p. 310[1].

6) Der Mandäer nennt immer seine Mutter, Sohn der N. N., das ist sicherer. Dieser Brauch findet sich sonst namentlich in der Magie. Die Segnungen der Einleitung gelten immer der Person, die das Werk hat abschreiben lassen.

1) In B wird auch noch ein Sohn, in D Töchter und Geschwister genannt. BD dahinter: und ihr Name werde aufgerichtet am Lichtorte. In B ist wie in D וניתריץ statt וניתראץ zu lesen. באתור in D ist durch אנהור veranlaßt.

sie zwischen dieser und der anderen Welt steht und von dort her die Antwort erwartet. Die Belehrung wird im ersten Kapitel von Ptahil erteilt. Dieser hat ja an der Schaffung der Welt besonders stark mitgewirkt und muß danach Bescheid wissen. Im zweiten Kapitel tritt an dessen Stelle Jōkašar, der dort als sein Sohn bezeichnet wird. Das zweite Kapitel befaßt sich hauptsächlich mit den Störungen, die durch die demiurgischen Wesen hervorgerufen wurden. Die Antworten sind hier im Gegensatz zum ersten Kapitel oft weitläufig und schweifen zu Schilderungen und Reden ab. Ihr Inhalt steht dem der folgenden Jōšamînstücke nahe und ist wohl aus ihnen und verwandten Darstellungen geschöpft. Diese Verwandtschaft des Inhaltes wird auch die Zusammenstellung der beiden Abschnitte veranlaßt haben.

1. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre[1] Licht.[2]

Am Tore der Welten steht Kuštā und spricht fragend hinaus in die Welt. Sie spricht: „Saget mir: Wieviel beträgt die Dicke der Erde? Wie groß ist die Höhe von der Erde bis zum Himmelsgewölbe? Woraus ist Adam entstanden, woraus Hawwā, sein Weib?[3] Woher ist Hamar-Kannā[4], ⟨und⟩ das Mambûgā, das überwelt-

1) Zu טאנאר vgl. Nöld., p. 114, 19 und oben S. 1, Anm. 1.

2) Dieses Kapitel hat Th. Chr. Tychsen in Stäudlin's *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte* III (Lübeck 1797), p. 18 ff. nach der Handschrift A transkribiert und übersetzt, natürlich mit vielen Fehlern. In Bd. V (1799), p. 243 ff. gibt er nach Lorsbach Varianten der Oxforder Handschrift und Berichtigungen.

3) Die Handschriften haben זאוה mit dem Suffix. Ich habe ursprünglich angenommen, daß זאוא der Assonanz wegen stehend mit האוא verbunden und erstarrt sei, ebenso wie כאבא in אבא כאבא als Bezeichnung für Zacharias, den Vater Johannis. Deshalb habe ich an verschiedenen Stellen האוא זאוא geschrieben. Aber die Handschriften haben fast immer האוא זאוה.

4) האמאר „Wein" ist hier zusammen mit Öl genannt, die beide eine gleich große Rolle beim Sakrament spielen, siehe die folgenden Anmerkungen. האמאר im Stat. abs., weil als Eigenname gedacht. Der Ausdruck האמאר כאנא findet sich auch Cod. Par. 15, f. 12 b = Cod. 25, f. 16 b (Var. הימאר). — כאנא erkläre ich im Gegensatz zu Nöld., p. XXVIII, 10, der es mit syr. ܟܢܐ „Basis, Stamm" identifiziert, vgl. auch Brandt, Schr., p. 39², aus dem assyrischen *kannu* „Krug, Behälter" (Muss-Arn., p. 406 a). Es ist in die mandäische Terminologie ebenso wie מאנא eingedrungen. In der ursprünglichen Bedeutung steht es noch GR 392, 6: „in éinem

liche[1], gekommen? Aus wessen Škînā[2] ist dieser Mišā, der Sohn des weißen Sesams[3], mir gekommen? Aus wessen Jordan kommen

---

Kruge Wein (כאנא דהאמרא) wird Wein zur Sättigung für dreißig Menschen sein". In Cod. Par. 15, f. 46b steht כאנא neben כוזא. In Morg 78, 8 f. stehen מאנא und כאנא in Parallele (מן האך מאנא רבא רישאיא ומן האך כאנא רבא קאדמאיא). כאנא bezeichnet dann einen Aufbewahrungsort, Sammelort, Herkunftsstelle, so öfter כאנא דמינה הוא GR 83, 24; 86, 13; Joh 32, 1. Besonders häufig ist die Verbindung כאנא דנישמאתא. Ursprünglich ist es der Sammelort, die Herkunftsstelle der Seelen, vgl. 51 ob. Aber wie der Gläubige schlechthin als „Seele" bezeichnet wird (a potiori, vgl. ZDMG LXI, 1907, p. 691), so bezeichnet כאנא דנישמאתא die Gesamtheit der Mandäer und wechselt hierin mit כאנא דנאצוראייא GR 188, 21; 310, 6; *Mand. Diwan* B, 69, vgl. auch כאנא דנישמאתא דנאצוראייא GR 298, 9. Der Ausdruck כאנא דזידקא dürfte ursprünglich die Sammelstelle für Almosen und dann das Almosenwesen bedeuten. Bei der Wichtigkeit der Institution wurde sie personifiziert und wird namentlich mit dem gleichfalls personifizierten Sonntag (האבשאבא) genannt (GR 289, 3, 19; Qol 12, 13; 62, 25; 63, 2 und sonst), vgl. auch 102, 10. Eine andere an sich mögliche Auffassung, daß כאנא דזידקא die Gesamtheit der Gerechten bezeichne, siehe S. 50[3], ist weniger wahrscheinlich. כאנא dient dann auch wie מאנא zur Bezeichnung höherer Wesen. Man findet es bei יוכאשאר (GR 129, 14; Qol 59, 19; Siouffi 38, 9), bei יוסמיר (GR 127, 13; Qol 16, 29), der außerdem noch עותרא, גופנא und זיוא genannt wird. In Morg 6, 9 f. werden die Wesen עורפייל ומארפייל als כאנא דזידקא bezeichnet. Mit האמאר כאנא nun dürfte ursprünglich der Weinkrug gemeint sein, aus dem der Wein zum Sakrament genommen wird, dann dieser Wein überhaupt. Über die Verwendung von Wein beim Sakramente der Mandäer vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 118, 9; Brandt, Rel., p. 107 ff.

1) מאמבוגא, מאמבוהא ist die gewöhnliche Bezeichnung für den Sakramentstrunk der Mandäer, s. Brandt, a. a. O. Zu ihm wird in der Regel Wasser, selten Wein genommen. Ich glaube aber nicht, daß מאמבוגא hier nur den Wassertrunk bezeichnet und als solcher neben האמאר כאנא als Weintrunk gestellt wird. Hier wird vielmehr nur nach der Herkunft des Weines gefragt, und wenn das Waw bei מאמבוגא überhaupt ursprünglich ist, liegt ein *ἓν διὰ δυοῖν* vor. Das Wasser zum Mambûgā wird aus dem „Jordan" genommen, und nach dem Ursprunge der Jordane wird weiterhin gefragt.

2) שכינתא wird im Mandäischen vorwiegend in der ursprünglichen Bedeutung „Wohnsitz" gebraucht, vgl. Brandt, Schr., p. 9[3].

3) Das Sesamöl (vgl. auch Qol 13, 4, 13) wird zum „Zeichnen" der Täuflinge verwandt, vgl. Brandt, Rel., p. 103 f.; SIOUFFI, p. 80[1]. Über die Verwendung von Öl bei den Gnostikern vgl. PRE VI[3], p. 734, 47 f.; ANRICH, *Das antike Mysterienwesen*, p. 104, 208, 230; BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 297 ff. Das Öl, das von den Mandäern im

diese Jordane lebenden Wassers? Saget mir, wieviel Tausende Uthras unter Jōsmîr-Gufnā[1] sitzen. Saget mir, wieviel Tausende 3 Uthras unter Šar-Gufnā[2] sitzen. ‖ Saget mir, wieviel Tausende Uthras

---

Kultus verwandt wird, muß natürlich weiß sein. Auch der neueingeweihte Ophite sagte *κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς* (Bousset, p. 297). Unter Elxais Eideszeugen wird Öl neben Salz genannt (Brandt, *Elchasai,* p. 15). Da sei nun eine Stelle aus der apotropäischen Rolle Morg, p. 255 ff. angeführt: לטורא דניריג סילקית לדאורא רבא דבית הייא אשכאיתה למאהלא (st. למיהלא) פת ביל אלאהא ולמישא בר שושמא היוארא נסאבתינון ולפומאי רמיתינון מאלאלא בפומאי תראצליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת „Auf den Berg des Nirig bin ich gestiegen, zur großen Wohnung des Hauses des Lebens, da fand ich Salz, die Tochter des Gottes Bel, und Öl, den Sohn des weißen Sesams, ich nahm sie und warf sie mir in den Mund, da richteten sie mir die Rede im Munde auf, mir N. N." (p. 265, 20 unt.). Vgl. auch Nöldeke, ZA XXVIII (1913), p. 249[2].

1) Jōsmîr (vgl. die Einleitung), sowie Šar und Pirūn scheinen hier noch als wirkliche Weinstöcke gedacht zu sein. גופנא findet sich auch sonst bei Jōsmîr, er wird aber auch עותרא und גאברא genannt, vgl. S. 4[4] Ende und *Uthra,* p. 540. Zu גופנא und seiner Verwendung zur Bezeichnung himmlischer Wesen vgl. Brandt, Rel., p. 196; *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 433 ff.; *Uthra,* p. 538.

2) Šar „er war fest" auch sonst als wirklicher Weinstock, so GR 377, 22: „er wird den Šar-Gufnā sehen und in seinem Laube, seinen Sprossen und seinen Ranken Platz nehmen". Als גופנא רבא GR 364, 15, aber auch als „Blitzrebe" (גופנא דבארקא) GR 322, 2. Als שאר זיוא GR 291, 36. Identisch dürfte sein der Morg 162, 10 ff. (+ Oxf. 7a) genannte שראר גופנא רבא כאסיא קאדמאיא דאליף אליף האוין עביבה ורובאן רובאן האוין אלואתה דקרילה ועניאן „Šrar, der große, verborgene, erste Weinstock, der tausend mal tausend Früchte und zehntausend mal zehntausend Ranken trägt, den ich gerufen und der mir antwortete". Man sieht, wie sich die Grenzen zwischen Pflanze und Lebewesen verwischen. Im *Mand. Diwan* ist unter 29 ein Mann dargestellt, der ein Blasinstrument hält (zweite Figur von rechts), daneben (rechts) steht die Beischrift האזין [דמותא] דשאר דקיזאמאר בצורנא „Dies ist [das Bild] des Šar, der auf der Flöte spielt". צורנא ist pers. سورنا(ی), صرنا(ی).

Als weibliches Wesen entspricht Šar die שאראת „sie war fest". GR 322, 3: „Pirūn, die Blitzrebe, welche Šarrath trefflich hergerichtet hat". GR 374, 7: „Sie sollen über Jasmus-Anânā (Wolke) belehrt werden, in der Šarrath, die große, verborgene, erste Rebe verborgen sitzt". Der Par. Diwan, Z. 264 nennt אינא דשאראת דהאג ומאג שומה דזאהריאיל שומה וביהראם שומה „die Quelle der Šarrath, deren Name Hag und Mag, deren Name Zahriēl, deren Name Bihram ist", vgl. dazu GR 149 f. Siehe auch S. 11, Anm. 2. Siouffi hat p. 40, s. 35, 38 eine *Chorot-Nitofto* und eine *Chorot-Anono.* שאראת wurde ein beliebter Frauenname, vgl. z. B. hier 1, 9, 10; 2, 1.

unter Pirūn-Gufnā[1] sitzen. Wer stieß den lauten Ruf aus[2], und wer schreckte den Mânā aus seinem Orte auf?[3] Wer warf den großen Streit hin, der in aller Ewigkeit nicht beigelegt wird? Wer bewirkte den hohen Wasserdurchbruch, der in aller Ewigkeit nicht verstopft wird?[4] Wer wurde der Hüter des Baues[5] bis zum Ende der Welten? Saget mir, worauf das Ruhebett des großen, mächtigen Mânā gestützt ist. Saget mir, wieviel Tausende Uthras zur Rechten des großen, mächtigen Mânā sitzen. Saget mir, wieviel Tausende Uthras zur Linken des großen, mächtigen Mânā sitzen. Saget mir, wieviel Tausende Uthras vor dem großen, mächtigen Mânā stehen. Saget mir, was die Namen der drei Gewänder des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit sind. Saget mir, wer Rede und Erhörung[6] den Uthras in ihren Škînās offenbart hat. Saget mir, wer unter den Uthras den Krug mit Weihrauch nimmt

1) GR 322, 3 wird Pirūn wie hier zusammen mit Šar genannt und als Blitzrebe bezeichnet, siehe das Zitat in der vorigen Anmerkung. Qol 25, 8ff.: „Ich verehre, verherrliche und preise jenen Pirūn-Gufnā, den großen, verborgenen, ersten, aus dem 880 000 Myriaden Uthras hervorgegangen sind“. GR 374, 3: „Ich belehrte sie über Kimṣath-Anânā, in der Pirūn der Kleine verborgen ist“. Morg 168 (= Oxf. 98b) wird Pirūn als דראבשא „Strahl“, Morg 195, 3f. als Uthra bezeichnet. Bei der Häufigkeit der Bildung קיטלון für höhere Wesen (vgl. *Uthra*, p. 544) fasse ich פירון als פְּרִעֻן auf, פרע im Sinne des syr. ܦܪܥܢܝ „es (das Leben) hat mich als Pflanze hervorgetrieben“. Daß der Name dieselbe Form wie פירון = ܦܪܥܘܢ Pharao hat, ist Zufall.

2) Ursprünglich dürfte קיריה oder קירייה und dahinter wohl auch לקאלא רבא gestanden haben, vgl. auch 5, 3f.

3) Mit Mânā ist der „große, mächtige Mânā“, das höchste Wesen, gemeint, siehe weiterhin. Er saß ursprünglich ungestört in seinem Lichtreiche, bis er durch den Einbruch in seine Sphäre und die beginnende „Mischung“ gestört wurde. Zur Bedeutung des Wortes מאנא siehe *Uthra*, p. 538[3].

4) בידקא eigentlich „Riß, Spalt“ in der Erde, aus dem Wasser hervordringt, daher geradezu „Überschwemmung“, vgl. auch GL 9, 14; Morg 62 (statt דבדאק hat Oxf. 43b עבדיק = עתבדיק). Genau so wird בדקא auch im Talmud gebraucht, vgl. Levy, *Neuhebr. Wtb.* I, p. 195a.

5) באיתא oft als Bezeichnung für das Weltgebäude. Die Welt als „Haus“ auch *Bundehiš* (Justi), LVIII, 17.

6) Statt עמרא לשימא (ו)עמרא ושימא hat man wohl einfach עמרא ושימא zu lesen. „Rede und Erhörung“ (siehe S. 2[4]) wurden den Uthras offenbart, so daß sie sie sich zu eigen machen konnten. Die Antwort auf diese Frage fehlt.

4 und vor den Mânā || bringt.[1] Saget mir, wer unter den Uthras Gebet und Lobpreisung entgegennimmt, sie in sein Schatzhaus bringt und da verwahrt. Saget mir, in wessen Schoß das Kind bei seiner Bildung gebildet wird.[2] Wenn es dann in der Mutter ist, wessen Geruch riecht es? Welche Lilith hockt auf dem Bette der 5 Schwangeren?"[3]

Darauf erwiderte Ptahil und sprach: „Ich will dir die Wahrheit sagen[4], und ich will dich darüber belehren, wie es wurde. Die Dicke der Erde beträgt 12000 Meilen. Von der Erde bis zum Himmelsgewölbe beträgt die Höhe 12000 Meilen.[5] Adam wurde 10

---

1) Der Weihrauch wird bei der Taufe verwandt, vgl. Qol 4 f., Siouffi, p. 79 und Oxf. Rolle F, passim. Als Behälter wird auch Qol 5, 11 eine קאוקא genannt. Das Räuchergefäß heißt בית ריהא oder בית ריהיא (so, man erwartet בית ריהאניא), vgl. Qol 5, 12 mit den Varianten, Lond. Rolle A, 564. Dafür auch ביריהיא: Oxf. Rolle F, 159; Lond. Rolle A, 429, 749. Qol ebenda wird das בית ריהא eine „Stütze für alle Sprüche" genannt. Im *Mand. Diwan* sind unter 43—45 Personifikationen des Räuchergefäßes dargestellt, vgl. auch 42. Bei Siouffi, p. 79 sind die Dinge durcheinandergeworfen. — Das für den Kultus wichtige Räucherwerk wurde in den himmlischen Haushalt eingeführt, um es von da wieder herleiten zu können.

2) צור ist in צרר übergegangen, vgl. Nöld., p. 82, 247.

3) Der im Texte folgende Satz ist eine irrige Wiederholung von 3, 5f.

4) Nicht כושטא als Anruf.

5) Nach jüdischer Vorstellung, die auch von den Arabern übernommen wurde, beträgt die Dicke der Erde bezw. der sieben Erden 500 Jahrreisen. Die Entfernung unserer Erde vom untersten Himmel beträgt ebensoviel, ebensoviel die Dicke eines jeden der sieben Himmel und die Entfernung eines jeden der Himmel vom anderen, vgl. *Pesachim Babli*, f. 94 b und Lane, *Sitten und Gebräuche* II, p. 229. Die Entfernung von der Erde bis zum äußersten Himmel beträgt danach 7000 Jahrreisen, d. h. eine große Woche, entsprechend der Weltdauer. Wie das Siebenfache von Tausend, so konnte auch das Zwölffache leicht als kosmische Zahl aufkommen. Die Zahl 12000 findet sich auch sonst in der mandäischen Literatur: 12000 Meilen als Länge und Breite des Risses in der Kupfererde GR 160, 13. 12000 Meilen als Größe der Verdichtung bezw. der Verdichtungen der Erden GR 169, 16; 338, 24 ff. Vgl. auch Siouffi, p. 60, 7. Die Zahl findet sich auch in der Apokalypse (21, 16), dann bei den Persern, vgl. *Bundehiš*, c. 34; Bousset, *Hauptprobleme*, p. 140, bei Mani Flügel, p. 237 unt. (nach Sahrastani), und es ist möglich, daß sie von den Persern zu den Mandäern gelangt ist. Viel höhere Maße finden sich im *Mand. Diwan* in dem Textstücke unter den Figuren 22.

aus Lehm gebildet[1], Hawwā, sein Weib, ist aus ihrem eigenen Ursprungsorte[2] hervorgegangen. Dieser Mišā, der Sohn des weißen Sesams, kam aus der Škînā des Jōšmîr-Zîwā.[3] Dieses lebende Wasser kommt aus dem Sammelbecken[4] des Jordan. Unter Jōšmîr-Gufnā sitzen 12000 Uthras. ‖ Unter Šar-Gufnā sitzen 12000 Uthras.[5] Unter Pirūn-Gufnā sitzen 24000 Uthras. Jōšamîn hat den großen Streit hingeworfen, der in aller Ewigkeit nicht geschlichtet wird. Abathur hat den hohen Wasserdurchbruch bewirkt, der in aller Ewigkeit nicht verstopft wird. Ich Ptahil wurde der Hüter des Baues bis zum Ende der Welten. Das Ruhebett des großen, gewaltigen Mânā ist auf das Wort des Lebens gestützt. Zur Rechten des großen, gewaltigen Mânā sitzen 12000 Uthras. Zur Linken des großen, gewaltigen Mânā sitzen 12000 Uthras. Vor dem großen, gewaltigen Mânā stehen 24000 Uthras. Die Namen der drei Gewänder des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit sind jeder für sich an seinem Orte ausgesprochen.[6] Šingilan-Uthra[7] nimmt

---

1) Vgl. GL 133, 10, dagegen hier 52, 3 f.

2) So ist wohl כאנא hier aufzufassen, vgl. S. 4[4]. Der Ausdruck כאנא דנאפשה auch GR 79, 9; 84, 10, 18; 282, 14 f.; L 42, 24; 43, 1; 70, 14; Cod. Par. 15, f. 41a = Cod. 25, f. 49b. נאפשיה steht hier für נאפשה. In נאפשא soll א vielleicht Feminisuffix sein. Eva ist hiernach nicht aus Adam geschaffen, wie auch bei Mani, vgl. Flügel, *Mani*, p. 248, 155. In den Schöpfungsberichten GR 13; 34 werden Adam und Eva einfach nebeneinander genannt.

3) Auf die Frage über Hamar-Kannā ist keine Antwort gegeben.

4) Vgl. Nöld., p. XXXIII, 17.

5) Zur Zahl 12000 siehe S. 8[5]. — 12000 „Engel des Verderbens" bei den Juden *Pesiqta Rabbati*, ed. Friedmann, p. 96b; 120 Myriaden *Sabbath Babli*, f. 88a.

6) Die Antwort wird also nicht gegeben. Die drei Eigenschaften kommen einem jeden der Gewänder zu, siehe zu 188, 10. Die Vorstellung von den Lichtgewändern ist auch sonst sehr verbreitet, vgl. z. B. Bousset, p. 303[2]. Aus den כְּתֹנוֹת עוֹר für Adam und Eva wurden nach *Genesis Rabbah*, c. 20, 12 כְּתֹנוֹת אוֹר gemacht, natürlich in Anlehnung an bestehende Vorstellungen. Drei Gewänder anderer Art für den Sonnengott werden in einem manichäischen Fragmente aus Turfan genannt: Müller, *Handschriften-Reste* II, p. 39, 2, vgl. auch Chavannes et Pelliot JA 1911 II, p. 516[2].

7) Hier 253, 7 wird שינגילאן von Mandā dHaijē angeredet. Er wird sonst nur noch genannt Morg 7, 4 (מאלכא שינגלאן עותרא) und

den Krug mit Weihrauch und bringt ihn vor den Mânā. Samandirēl-
6 Uthra[1] nimmt Gebet und Lobpreisung in Empfang, ‖ bringt sie in
sein Schatzhaus und verwahrt sie da.[2] Wenn das Kind gebildet
wird, wird es im Schoße des Vaters gebildet. Dann wird es aus
der Hüfte[3] des Vaters genommen und in den Uterus der Mutter 5
geworfen. Wenn das Kind im Uterus der Mutter entsteht, riecht

---

Siouffi, p. 40, 29: *Chounglon-Othro.* Der Name erinnert an שנגלא in der Inschrift von Teima, aber der Anklang ist vielleicht ebenso zufällig, wie der zwischen שנגלא und dem babylonischen *Ušumgallu,* die Hommel mit einander identifiziert hat (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology* XXI, 1899, p. 135 f.). Eine innere Verwandtschaft irgend welcher Art läßt sich nicht feststellen.

1) Samandirēl wird in jüngeren Schriften öfter genannt. Im Pariser Diwan, ll. 803, 816, 819 ist von einer Totenmesse (מאסיקתא) des סאמאנדאריעיל, מאלכא סמאנדירייל die Rede. Morg 7 unt. wird עותרא סמאנדירייל zwischen יאואר רבא und צאנאציעייל genannt. Im *Mand. Diwan* steht am Kopfe von Figur 20: „Dies ist das Bild des Šdûm, des Kämpen der Finsternis (vgl. GR 141; 144), und שום שום סאמאנדאריעיל ist sein Name, Bihram ist sein Name, Zakia ist sein Name, Râm ist sein Name, Rahmēl ist sein Name, Sieben-Namen ist sein Name.“ Dann findet sich der Name noch in unsinnigen Beziehungen in dem Stück unter den Figuren 22 und bei 6 und 1. Siouffi nennt p. 40, 30 *Samandriel-Othro.* — Ich habe für den Namen keine rechte Erklärung. Da סאם ein häufig genannter Genius ist, könnte man an Sâm + *ανδρ* + ēl denken, aber eine solche Bildung läßt sich sonst nicht belegen. Auch eine Ableitung von סימאדרא „Weinblüte“ (Nöld., p. 29, 10; 128, 1), vgl. גופנא, ist nicht wahrscheinlich. Die jüdische Angelologie bietet trotz ihrer überreichen Nomenklatur nichts Anklingendes. סמנגלף ein Schēm, der besonders in den Wochenbett-amuleten genannt wird (vgl. Beyer's *Additamenta* zu Selden's *De Dis Syris* II (Leipzig 1672), p. 283; Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie,* p. 200; Abbildungen in *Jewish Encyclopaedia* I, Tafel zu p. 548 links oben und rechts unten), liegt trotz des gleichen Anfanges fern.

2) Er behält sie selber, ohne sie weiter zu geben. Anders GR 222, 3 ff.: „Wenn ihr das Abendgebet verrichten wollet, so verrichtet es, so lange die Strahlen noch dastehn. Der Mann, der die Strahlen verbirgt, nimmt auch euer Gebet in Empfang und verwahrt es im Schatzhause des gewaltigen Lebens.“ Dies steht den jüdischen und christlichen Vorstellungen näher, vgl. zu diesen Brandt, *Elchasai,* p. 70 und die von ihm aus Lueken, *Michael* zitierten Stellen. Ich füge aus *Exodus Rabbah* 21, 4 hinzu: „Der Engel, der über die Gebete eingesetzt ist, nimmt alle Gebete, die in sämtlichen Synagogen verrichtet worden sind, bildet aus ihnen Kränze (oder: Kronen עטרות) und legt sie um das Haupt Gottes.“

3) Die drei Handschriften haben האלצא.

es den Geruch des Lebens.[1] Auf dem Bette der Schwangeren hockt die Lilith Zahriēl.[2]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.[3]

---

1) Eine andere ausführlichere Darstellung GR 201 unt., 202. Noch eine andere Pariser Diwan, l. 1503 ff. Persische Vorstellung: *Bundehiš*, c. 16. Der Ausdruck „den Geruch des Lebens riechen" bezw. „riechen lassen" findet sich noch einigemal: 41, 3 f.; 96, 6 f.; 99, 8 f.; GR 301, 22, ohne daß es sicher ist, was damit gemeint ist, siehe auch die Bemerkung zu 96, 6.

2) Siouffi, p. 6 (vgl. dazu n. 3) und 137 ist *Zahriel Leletho* bei der Geburt Johannis und Jesu tätig, indem sie das Kind der *Inochwei* (Elisabeth), bezw. der *Mariam* aus dem Munde zieht. Eine Zahriēl wird Hibil-Zîwā in der Unterwelt zugeführt, vgl. GR 147 ff. (übersetzt bei Brandt, Schr., p. 156 ff.), dazu Siouffi, p. 56 f. Vgl. auch die S. 6 unten aus dem Pariser Diwan angeführte Stelle. Als Sohn der Zahriēl wird Morg 88, 2 f. Ptahil bezeichnet, vgl. auch Siouffi, p. 41, 55. Mit dieser Zahriēl hat der jüdische Engel זהריאל (Schwab, *Angélologie*, p. 121) nichts zu tun. Die Zahriēl ist wohl die vorderasiatische Muttergöttin, die hier als Mylitta erscheint. Daher dürfte זהריאל mit der arabischen Zuhrā zusammenhängen. Die Form Zahriēl ist nach dem bei Engelnamen üblichen Schema *Qatliel* (siehe die Einleitung) gebildet.

3) Diese Formel findet sich häufig in den mandäischen Schriften. Sie wurde von Brandt, Rel., p. 210 und auch bereits von Tychsen in Stäudlin's *Beiträgen* V, p. 246 (siehe oben S. 4[2]) besprochen. Außer den von Brandt angeführten Stellen aus GR findet sie sich noch GL 64 ff., Qol 64 ff. und steht im Johannesbuche fast am Ende eines jeden Stückes. Die Überlieferung schwankt zwischen זאכין und וזאכין, aber so, daß die bessere וזאכין hat. Je nach der Lesung ist מישתאיין verschieden aufzufassen. Bei וזאכין müßte es mit diesem auf einer Stufe stehen und Prädikat zu הייא sein; bei זאכין wäre es vom folgenden Satze abzutrennen. Die gewöhnliche Bedeutung von עשתאייא ist im Mandäischen wie in den verwandten Idiomen „erzählen, sprechen". Dies paßt hier nicht. „Das Leben erzählt und ist siegreich" gibt keinen Sinn. Wenn die Worte bedeuten sollten „das Leben spricht und ist siegreich", d. h. seine Worte haben Erfolg, so stände אמר da. Nun haben die Schlußformeln auch משאבין הייא an der Spitze, vgl. 32, 4, und Qol 26, 14 ff. heißt es: „Ich verehrte und pries das gewaltige erste Leben, das aus seinem Orte gepflanzt, aus seinem eigenen Schatzhause gepflanzt wurde, das darin weilte, wuchs, Sitz und Bestand hatte ועשתאריבה ו(ע)שתאבאבה (ועשתאריבה ועשתאבאבה in Euting's Haupttext ist eine irrige Wiederholung). Es preist seinerseits und spricht: Ein jeder Naṣoräer, der nach diesen geheimen Befehlen spricht, wird siebenmal am Tage suchen und finden, sprechen und erhört werden (vgl. S. 2[4]), und sieben Sünden werden ihm am großen

2. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Am Tore der Welten steht Kuštā und spricht fragend: „Wer hat das Geheimnis des großen (Lebens) offenbart und wer Streit in das Licht geworfen? Wer rüttelte an den Škînās und wer brachte 5 eine Erschütterung in Siniawis?[1] Wer hat Ur in Fesseln gelegt und

---

Lichtorte und der glänzenden Wohnung erlassen werden. Und gepriesen sei das Leben“. Auch hier paßt für עשתאירבה schlecht „erzählen“ und steht andererseits zusammen mit עשתאבאבה „es wurde darin gepriesen“. Allerdings folgt darauf ומשאביא ואמריא, aber da heißt es eben „preisen“, nicht „gepriesen werden“. Nun findet sich ein Wort שאיא, das GR 3, 5; Qol 5, 17; Morg 197, 9; 198, 14; 201, 11 zwischen שופרא „Schönheit“ und עקארא „Ehre“, Oxf. 86a; Morg 261, 14, 30; Cod. Par. 15, f. 29b; 30a (= Cod. 25, 36b) neben עקארא steht. Mit diesem שאיא scheint mir מישתאיין zusammenzuhängen. Zu welchem aramäischen Stamme es gehört, ist unsicher. Weder שעא noch שהא (siehe zu 231, 10) paßt. Auch an שרי, wozu TYCHSEN es zieht, ist nicht zu denken. GR 347, 22f. heißt es: „Wozu soll mir ein Körper ohne Seele, wie ein Gefäß דשאיא ליתלה“? Hier kann שאיא zu שעע gehören und „Glätte“ bedeuten. Hieraus hat es sich vielleicht zu „Glanz“ und weiter entwickelt. Vgl. auch מאלכא שאיא 256, 7 in Parallele zu נאורא. Jedenfalls bedeutet שאיא an den anderen Stellen etwas wie „Ehrung“, und danach עשתאייא etwa „geehrt werden“.

Die häufige Lesart זאכין dürfte darauf zurückgehen, daß man מישתאיין in der sonst üblichen Bedeutung auffaßte. Man fand dann den Sinn „das Leben erzählt und ist siegreich“ nicht befriedigend und legte den Satz aus „sie sprechen: das Leben usw.“ Daß dies aber tatsächlich der Sinn sei, ist mir unwahrscheinlich, auch dann, wenn man es so auffassen wollte, daß die Gemeinde nach dem Vortrage des vorangehenden Stückes spreche הייא זאכין וש'. עשתאייא heißt eben in erster Linie „erzählen“, und in dem supponierten Sinne stände am ehesten ענא da.

Zu זכא in dieser Formel vgl. S. 1[3]. Siegreich wie das Leben ist auch „der Mann, der hierher gegangen ist“. Der Erlöser, der in die Welt der Finsternis zur Bekämpfung der Bösen hinabsteigt, wird anderwärts schlechthin als „Mann“ bezeichnet, vgl. z. B. 165, 1. Im Munde der Gläubigen kann aber mit לכא nicht die Unterwelt gemeint sein. Es ist diese Welt, und der Kampf gilt den sie beherrschenden Mächten, besonders den Sieben, vgl. 237ff. Auch aus diesem Kampfe geht der Erlöser siegreich hervor, siehe auch 160, 2f. Zur ganzen Frage vgl. BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 238ff.

1) Siniawîs wird GR 134, 6 als „untere Erde der Finsternis“ (ארקא תיתאיתא דהשוכא) bezeichnet. Es wird auch GR 74, 19; 87, 15; 97, 11, 12 genannt. Es hat die Endung mit סינדיריאויס und פיריאויס gemein, die ich nicht erklären kann. סינדיריאויס ist an beiden Stellen, an denen es

wer Jōšamîn von seinem Platze heruntergestürzt? Warum haben sie Abathur zum Richter ernannt, warum Fehl in der Welt hervorgerufen? Wer hat der Rûhā ‖ die Rede verraten, wer ihr die Kuštā 7 offenbart in der Welt?[1] Wer hatte Ruhe gebracht, wer schuf dann 5 Aufruhr in der Höhe? Wer hat das große Gericht verkehrt, wer Kampf in die Welt geworfen? Wer hat die Werke (der Schöpfung) verwüstet, wer das Geheimnis des Lichtes offenbart? Wer hat die Škînās in Verwirrung gebracht, wer das Wort gesprochen, wie es nicht war? Wer brachte[2] die große Waffe und warf Kampf in die 10 Welt? Wer nahm die Lobpreisung, zersplitterte sie und warf sie hierhin und dorthin? Wer wiederum rief die Lobpreisung und ließ den Ruf des Lebens vernehmen ganz unvergleichlich?"

---

vorkommt, ein Jordan: סינדיריאויס יארדנא רבא דהייא GR 129, 16; 131, 20. Auch פיריאויס ist es vorwiegend: פיריאויס יארדנא GR 234, 24; 235, 5; פיריאויס יארדנא רבא דהייא קאדמאייא Morg. 172f.; פיריאויס יארדנא דכולה אסואתא „P. der große Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilungen ist" Qol 5, 30; 9, 8; פיריאויס כאנא דמיא הייא Qol 12, 26. *Malko Pariovis yardno rabbo d'maiyo haïy* Siouffi, p. 90, dazu die Bemerkung „Mon professeur n'a pas pu me dire qui est ce Périovis. Il m'a dit seulement que tout fleuve est considéré comme étant le souverain et, par conséquent, le roi des contrées qu'il traverse". Andererseits: Aiar Gufnā (Rebe), Sohn des Piriawîs Gufnā, dessen Ferse Wasser, dessen Wurzel der Kannā der Seelen, dessen Laub Uthras und dessen Ranken Lichtstrahlen sind" GL 37, 19ff. (dazu Brandt, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII, 1892, p. 434); als Wesen פיריאויס זיוא Qol 7, 8; 8, 31. Daß Siniawîs und Sindiriawîs identisch seien (Brandt, Rel., p. 68[1]), ist mir bei der Verschiedenheit ihres Wesens unwahrscheinlich, mögen die beiden Namen auch einmal von einem Abschreiber vertauscht worden sein. Auch halte ich es für ganz ausgeschlossen, daß Sindiriawîs irgend etwas mit Serendîb-Ceylon zu tun habe (Brandt, Schr., p. 138[1]). Haltlos sind auch Hoffmann's Kombinationen ZNTW IV (1903), p. 291f. — In der Bleirolle Klein A, I, Z. 101ff. heißt es: עסירא אזאט ליליאתא דשריא בסיניאויס בניאנא דבית מלכא דרומא היא וכולהון שירבאתא „Gebunden sei die Lilith (ליליאתא fälschlich für ליליתא) Azaṭ, die in סיניאוס, dem Bau des Königshauses von Rom, haust, sie und alle (unsicher ob וכולהון oder וכולהן) ihre Scharen". So schwierig es ist, סיניאוס aus dem Lateinischen oder Griechischen zu erklären, so unmöglich ist es mir, eine innere Verbindung zwischen סיניאוס und סיניאויס, trotz der scheinbaren Identität der beiden Namen, herzustellen.

1) Wahrscheinlich zu ליהתא מאן עמרא עמארלה יכישטא מאן גאלילה באלמא herzustellen, vgl. auch die Antwort 9, 7ff.

2) ACD haben אתיא, B אתיה.

Als Kuštā dies gesprochen hatte, überlegte[1] mein Sohn Jōkašar[2]) und sprach: „Ich will dir die Wahrheit verkünden[3], ich will dich darüber aufklären, wie es war. Jōšamîn hat das Geheimnis des Großen offenbart und Streit in das Licht geworfen. — Hibil wühlte die Škînās auf[4] und brachte Erschütterung in Siniawîs. Erschütterung brachte er in Siniawîs und offenbarte das Geheimnis der Finsternis.[5] — Ur wurde durch das Wort des Lebens mit einer Fesselung ohne Aufhör[6] gefesselt. — Jōšamîn wurde herabgestürzt, weil er Kampf erregen und Streit werfen wollte in das Haus des Gewaltigen.[7] Er sann auf Böses, daher wurde er mit einer Fessel gebunden, um ewig darin zu sitzen. Den Jōšamîn erniedrigte sein eigener Mund, weil er sich nicht an die Ordnung hielt. Er war unbekümmert und wollte sich nicht beugen, daher wurde er nicht wie die Uthras benannt. — Den Abathur haben sie zum Richter gemacht, weil Hibil-Zîwā ihn heruntergestürzt hatte. Er erblickte seinen Sohn[8] im schwarzen Wasser, da rief er ihn in (aus) seiner Škînā und sprach: „Ich bin ein Königssohn, so will ich denn ferner[9] ein Königssohn genannt werden." Er sprach: „Eine Ring(mauer) will ich um meine Škînā aufrichten, dann wird meine Kraft doppelt so groß sein." Er rief seinen Sohn Ptahil in seine Škînā hinauf und ließ ihn da Platz nehmen. Abathur frevelte gegen seine Eltern; er strebte nach der niederen Wohnung[10], so wurde er von seinem Throne heruntergebracht; er ging hin || und wurde zur Wage.[11] Abathur weint und jammert, und [seine Klage] steigt hinauf und gelangt in die Höhe: „Wer Gutes getan, findet Häßliches, wer

1) Eigentlich: er holte sich Aufklärung aus seinem Sinne. Häufiger ist עתאפראש בעוצרה.

2) Siehe zu den mit Jō beginnenden Namen die Einleitung.

3) Siehe oben, S. 8[4].

4) In der Unterwelt, doch vgl. allerdings S. 16[1].

5) Vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 450 f.; Brandt, Schr. p. 137 ff.; Rel. p. 213 ff.

6) Vgl. Z. 11.

7) רורביא soviel als הייא רורביא, vgl. 9, 8.

8) D. h. Ptahil, vgl. Z. 20.

9) Vgl. Nöld., p. 204.

10) Unsicher. Durchweg ובאבית als ein Wort. Vielleicht ובא ביתא שאפלא. D hat שיפלה.

11) Die Wage wird personifiziert, siehe 257, 5 ff. und die Bemerkungen dazu.

Schlechtes tut[1], findet Gutes. Ich sagte mir, ich würde ein Großer sein; wer hat mich zum Kleinen in der Welt gemacht? Ich sagte mir, ich würde ein König sein; wer hat mich an das Ende der Welt gesetzt? Ich sagte mir, ich würde ein Vornehmer[2] sein; wer legte mir die Wage in die Hand? Wo ich sanft und bescheiden war, warum haben sie mich zum Empörer gemacht?" — Der Rûhā hat Mandā ḏHaijē die Rede [offenbart] und Streit in das Haus des Lebens geworfen. Die Kuštā verriet ihr[3] Gubran[4] und rührte alle Jordane auf. Ruhe brachte Jōkabar[5], doch Aufruhr[6] warf Jōšamîn in die Welt. — Ptahil verwüstete die Werke (der Schöpfung), und Anan[7] offenbarte das Geheimnis des Lichtes. — Ethinṣib[8] störte die Škînās, Bihram[9] sagte das Wort, wie es nicht war. Ptahil brachte die große Waffe, und Nibṭā[10] warf Streit in die Welt. —

---

1) Zu טאביד vgl. Nöld., p. 93.

2) Zum Gebrauche von פרישאיא bei den Mandäern vgl. die Einleitung.

3) להּ bezieht sich wohl auf רוהא und nimmt nicht etwa das vorangestellte Objekt לכושטא wieder auf, siehe auch 7, 1. Sonst ist allerdings von einem Verrate der Kuštā an die Rûhā nicht die Rede.

4) Gubran kämpft S. 22 mit Ethinṣib-Zîwā. GR 167, 14 wird er neben גובאן als einer der Wächter genannt, die Jawar-Zîwā bei Ur aufstellt. Der Pariser Diwan nennt Z. 812 eine Totenmesse des Gubran, siehe auch oben S. 10[1]. *Mand. Diwan* zeigt unter 50 das Bild des Gubran mit einer halb zerstörten Beischrift. Siouffi hat p. 40, 42 *Gouvron-Othro*. Der Name bedeutet nicht „unser Mann" (Brandt, Schr., p. 183), da dies גאבראן wäre. Vereinzeltes targ. גוברא ist durch גוברין beeinflußt.

5) Vgl. die Einleitung über die mit Jō beginnenden Namen.

6) Vgl. 7, 1 f. תיגרא ist wohl als Glosse zu מארגוש in den Text hineingeraten. 25, 1 steht תיגרא parallel מארגוש.

7) Bedeutet eigentlich „Wolke". GR 374, 25 wird אנאן אנאן גאברא genannt. Sonst findet sich nur אנאן נצאב (GR 108, 2 ff. als Sohn Adams), gewöhnlich mit נצאב verbunden: נצאב ואנאן נצאב GR 221, 4; 374, 13; Qol 15, 11; 40, 10. Siouffi hat p. 39, 18 falsch *Nsob, ou Annon, ou Nsob.* „Trois frères dont le premier et le dernier portent le même nom". Sonst wird אנאנא zur Bezeichnung weiblicher Wesen verwandt, vgl. S. 17[3].

8) Ein Sohn des Jōšamîn, siehe den folgenden Abschnitt.

9) Ein guter Genius. Der Name wenigstens ist persischen Ursprunges. Im Ginzā wird er selten (GR 319, 4; 375, 11; 377, 23), im Qol und *Mand. Diwan* sehr häufig erwähnt. In der jetzigen Taufformel ist die Taufe nach ihm benannt, vgl. Brandt, Rel., p. 225.

10) נבט „hervorbrechen, emanieren" wird im Mandäischen besonders von Licht und Glanz gebraucht, vgl. זיוה מן מיא נבאט Morg 170, 3; נבאט הייא בזיוא רבא Qol 9, 10; נבאט ואנהאר GR 291, 33; Morg 39, 1.

Hibil-Ziwa nahm die Umgrenzung, zersplitterte sie und warf sie hierhin und dorthin.¹) So rief Etinqsib den Ruf in der Höhe, und der Ruf stieg empor."²)

Und³) das Leben ist siegreich.



Jōšamin.

Die Stücke 3—? befassen sich mit dem Schicksale des Jōšamin; wahrscheinlich auch Stück 11, obwohl er nicht ausdrücklich darin genannt ist. Über Jōšamins Wesen spreche ich in der Einleitung. In allen Stücken wird vorausgesetzt, daß Jōšamin wegen der Störung, die er in der Höhe hervorgerufen, am Tore der Sachel im „Block" gefesselt sitzt. Sonst sind sie verschiedenen Ursprunges und verschiedenen Charakters. Durch das erste Stück schallt ein im mandäischen Schrifttum ganz ungewohnter epischer Ton. Lautes Waffengeklirr und Kriegsgetümmel tönt darin, so mag es auch durch Manis Gigantenbuch geklungen haben. Die anderen Stücke sind verschiedener. Das höchste Wesen wird in ihnen verschieden

Das häufig genannte himmlische Wesen [illegible] (vgl. Brandt, Rel., p. 22; 32 und weiter unten S. [illegible]) wird vorwiegend [illegible] genannt. [illegible] etwa „Lichtschatzhaus" vgl. [illegible] GR 138. [illegible] kommt sonst nicht als Name vor und dürfte es auch hier nicht sein. Es wird mehrmals in enger Verbindung [illegible] (Joh [illegible]) [illegible] in der Bleirolle Klein B. II. [illegible] genannt. Ein nicht näher bestimmtes himmlisches Wesen wird Morg 56.[illegible] als [illegible], das höchste nach Oxf [illegible] Morg [illegible] [illegible] bezeichnet. GR [illegible] wird Hibil-Ziwa als [illegible] angeredet.

²) Unter den Störenfrieden werden in diesem Kapitel auch gute Wesen genannt (Manda dHaiie, Nbāt, Hibil). Der Verfasser tat es aus Verlegenheit, oder weil er um Namen verlegen war.

³) [illegible] ist nicht etwa mit [illegible] zu verbinden und der Satz auf die vorhergehenden Mitteilungen zu beziehen, denn diese sind nicht von Etinqsib gesprochen. vgl. S. [illegible]; [illegible] wohl = [illegible] vgl. Nöld. p. [illegible]. Der Satz scheint aus dem folgenden Kapitel zu stammen. Man erwartet aber „in die Höhe", aber dann stünde [illegible].

⁴) Die Handschriften schwanken zwischen [illegible] und [illegible]; vielleicht läßt sich die Lesung nicht feststellen. In den Bleirollen Klein B II [illegible], C II [illegible] steht aber deutlich [illegible]. Klein C II 15 hat auch [illegible].

benannt. In den Stücken 4 (vgl. 21. 12), 5. 6 (vgl. 35. 15; 37. 2) ist es „das große Leben“, in den anderen „der König“, bezw. der Lichtkönig. Aber selbstverständlich sind, nachdem die Stücke zusammengestellt waren, die Dinge durcheinandergeraten (vgl. 22. 12; 25. 8 ff.; 27. 3 ff.; 32. 3). In
5 Stück 4 spricht Nṣab-Ziwā zu Jōšamin in einem Tone, der von seinem Verhalten in Stück 8 absticht; er wird da anscheinend gar nicht als dessen Sohn angesehen. Auch sonst zeigen sich Widersprüche. Jōšamins Klage, die Versuche, den Gestürzten wieder in die Höhe zu bringen, müssen ein beliebtes Thema gewesen sein, und hier haben sich einige Stücke darüber
10 erhalten, zum Teil in arg verderbtem Zustande.

3. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Glanz kam mir in hohem Maße und Licht gar reichlich in den Welten. Der ⟨erste⟩ Plan[1] der Uthras entstand; sie stehen da und
15 unterhalten sich über mich. ******* der Mann, der mich von diesem meinem Orte zur Erde herabgestürzt hat. ****** du zerstörst sie ******.[2] Vernichte nicht die Schöpfung der Uthras und verjage nicht die hehren Frauen[3] von ihrem Orte. Reiße nicht das große Fundament[4] aus, denn von deiner Rechten wurde es ge-
20 schaffen. Wirf nicht Aufrührer[5] in den Jordan, sonst ist niemand

---

1) [illegible] findet sich oft als Substantiv zu [illegible] „sinnen, planen“ neben seltenem [illegible] (GR 105. 20; GL 90. 22; 118. 22; Qol 31. 8). Wie [illegible] vielfach in üblem Sinne steht — die Verbindung [illegible] [illegible] ist besonders häufig — so oft [illegible] für die Pläne der rebellischen Mächte (GR 158. 18; 160. 1; Joh 220. 6 u. a.). [illegible] paßt hier nicht, da [illegible] [illegible] sich nur auf den Schöpfungsplan beziehen könnte. — Syrisch [illegible] von der finsteren Hyle gegen das Licht nach Mani bei Severus von Antiochia: Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* II, p. 124, 3. Andererseits nennt Bar Kōni die [illegible] als eine der fünf [illegible] des manichäischen [illegible] [illegible]: ed. Scher II, p. 313, 17, Cumont, a. a. O. I, p. 9 f. Vgl. auch Chavannes et Pelliot, JA 1911 II, p. 510[3].

2) Hier hat vielleicht gestanden „warum zerstörst du sie?“ oder „zerstöre sie nicht“ ([illegible] vgl. Nöld., p. 378).

3) [illegible] „Wolke“ wurde als Bezeichnung für die himmlischen Frauen verwandt und hat später die allgemeine Bedeutung „Frau“ angenommen, vgl. *Uthra*, p. 550 unt.

4) Vgl. Nöld., p. XXXI, 15; 379[3].

5) Man erwartet eher ein Abstraktum ([illegible]).

seiner Wucht gewachsen.[1] Reiße nicht die Wohnung nieder, die du gebaut hast, am Tage[2], da sie Streit gegen dich erregen. Deine Söhne ******** Ethinṣib *******[3] kamen in herrlicher Pracht.[4] Sie irren in allen Škînās umher, sie irren umher und suchen ihren
11 Vater, || ohne ihn zu finden. Die Brüder treten dann zusammen, 5
die Bösen überlegen miteinander[5] und sprechen: „Unser Vater verließ die Erde des Äthers, womit können wir um ihn Streit erregen?“[6] Da kam Sâm, ihr ältester Bruder[7], überlegte in seinem Inneren und sprach: „Wenn ich den großen Streit errege, so sagen sie, der Älteste zeigt sich unüberlegt. Ihr vielmehr erreget den großen Streit, 10
ihr seid noch jugendliche Uthras. Möget ihr unterliegen oder siegen[8], sie werden sagen: es waren jugendliche Uthras, und werden eure Unüberlegtheit in der Höhe nicht (krumm) nehmen.[9] Kommet, erreget den großen Streit und verwüstet die geordneten Werke. Auf, beginnet den großen Waffengang und den Kampf ohne Ende! 15

---

1) Die Wendung auch GL 75, 24.

2) Der mit ביומא beginnende Satz gehört vielleicht zu den folgenden Bruchstücken, vgl. 11, 3 ff.

3) Hier waren wohl noch andere Söhne des Jōšamîn genannt. Ethinṣib findet sich fast ausschließlich in diesen Stücken, siehe auch S. 15, 11.

4) Der Ausdruck auch 27, 12 f.; GR 71, 3; GL 21, 14; 22, 2.

5) Siehe oben S. 14[1].

6) עלה am nächsten „gegen ihn“, aber die Brüder wollen mit denen streiten, die ihren Vater erniedrigt haben.

7) Hier p. 259 wird ein „kleiner Sâm“ genannt, der sich unpassend vordrängt. Er ist mit diesem Sâm wohl nicht identisch. Beide dürften aber auch nichts mit dem in den mandäischen Schriften häufig genannten, in hohem Ansehen stehenden Sâm zu tun haben, der gewöhnlich סאם מאנא סמירא genannt wird, vgl. Brandt, Rel., p. 218[2] und hier zu 147, 9. Der Name סאם ist nicht, wie Brandt, Rel., p. 194; Schr., p. 196[5] annimmt, persischen Ursprunges. Er reiht sich seiner mandäischen Bedeutung nach passend der sonstigen Nomenklatur für höhere Wesen an, vgl. *Uthra*, p. 544.

8) אבדיתון von אבד und dahinter wohl זאכיתון [עו]. Mit וזכיתון C wäre es „wenn ihr es tut (von עבד) und dann besiegt werdet“, doch ist dies weniger wahrscheinlich.

9) Eigentlich „annehmen, gelten lassen“, so auch 271, 10. Es entspricht der häufigen Verbindung טאבות פ׳, bezw. טאבותא דפ׳ לגאט, die wie ܦܪܥ ܛܝܒܘܬܗ „sich für jemandes Güte erkenntlich zeigen, dankbar sein“ bedeutet.

Gürtet das Schwert um[1] und leget an[2] Zorn und ..... Pfeile[3], ‖ die 12 nicht fehlgehen. Leget (sie) an und steiget hinab zur Erde des Äthers, zu den Škînās dieses eures Vaters[4], dessen Erde sie zerstört haben[5], und für den kein Thron dasteht, um auf ihm Platz 5 zu nehmen."

Da sprach [Ethinṣib] zu Nbaṭ dem Großen, [Ethinṣib], der Sohn des Jōšamîn[6] „Der König des Äthers ist gekommen; nehmen wir

---

1) רמא heißt auch „anlegen", Waffen oder Schmuck: 82, 9; GR 116, 12 f.; 265, 21; *Mand. Diwan* C 11, 27.

2) דרא wird gleichfalls im Sinne „anlegen, anziehen" gebraucht, vgl. besonders die Stelle Oxf. Rolle F, Z. 425 ff.: תום כד באייתון מיהאב מאניא לנאפאקא על מאנדאיא הד מאנדאיא דארא מאניא לנאפאקא על תארמידא הד תארמידא דארא מאניא לנאפאקא על גאנזיברא הד גאנזיברא דארא מאניא לנאפאקא יש׳ „Dann, wenn ihr dem Sterbenden Kleider gewähren wollet: wenn es ein (gewöhnlicher) Mandäer ist, so lege ein Mandäer dem Sterbenden die Kleider an; wenn es ein Tarmîdā ist, so lege ein Tarmîdā dem Sterbenden die Kleider an; wenn es ein Ganzibrā ist, so lege ein Ganzibrā dem Sterbenden die Kleider an". Die Aufzählung geht noch weiter. Zu תארמידא und גאנזיברא als Bezeichnungen für Priesterklassen vgl. Petermann, *Reisen* II, p. 464; Siouffi, p. 68 ff.; Brandt, Rel., p. 119 f.

3) גיריא שמימיא auch GL 114, 1; *Mand. Diwan* B 106 f. שְׁמִים dürfte „flink" oder ähnliches bedeuten; freilich läßt es sich damit von שׁמם nicht ableiten. Mit Rücksicht auf *šamamu* 1. „vergiften" bei Muss-Arn., p. 1059a habe ich erwogen, ob גיריא שמימיא „vergiftete Pfeile" sein könnten, und bat Herrn Prof. Zimmern um Auskunft, ob *šamāmu* „vergiften" gesichert sei. Ich erhielt den Bescheid: „Das von Muss-Arn. nach Meißner, Suppl. angeführte *šamāmu* „vergiften" erscheint mir noch nicht gesichert, ebensowenig das angebliche *šimmatu* „Gift" (?) bei Muss-Arn. p. 1066a. Dagegen dürfte es sicher sein, daß סַמָּא, ܣܡܐ, سَمّ „Medikament, Gift" auf das assyr. *šammu* „Pflanze", speziell gerade auch „Medizinpflanze" als Lehnwort zurückgeht, und somit auch aram. סמם und eventuell auch שׁמם „vergiften", das dann sicher erst denominativ ist, cf. Gesenius-Buhl[14] und [15] sub סם* und zuerst Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1, 574." — Nach GL 114, 1; *Diwan* B 106 f. erwartet man allerdings eher den Sinn „flink" oder eventuell „spitz" als „vergiftet". Daß שְׁמִים = ܫܡܝܪ sei, wäre ja auch denkbar, zumal sich dies häufig mit ܓܐܪ̈ܐ verbunden findet, vgl. Payne-Smith, col. 4230. — In GL 104, 8; 100, 19 ist שמימא Substantiv und bedeutet „Erstarren".

4) Kaum in Ordnung.

5) ACD „zerstört ist", doch mit Beziehung auf ארקה müßte es דפיכא heißen.

6) Zu נבאט siehe oben S. 15[10]. Nbaṭ ist nicht der Sohn des Jōšamîn. Im *Mand. Diwan* im letzten Stücke auf Bl. 10 wird „die Maṭṭartā des

gezückte Schwerter gegen Nbaṭ, den König des Äthers⟩[1] folgendermaßen:[2] „Wer hat vor dir[3] den Jōšamîn gebunden, um Streit mit ihm zu beginnen?“ Darauf erwiderte der König des Äthers dem Ethinṣib-Zîwā[4] und sprach: „Der König[5] befahl und der König ließ Jōšamîn binden. Wer wird mit Königen Streit beginnen?“

Da öffnete Ethinṣib-Zîwā den Mund, rief zornig Nbaṭ dem Großen zu und sprach zu ihm: „Unwürdig[6] bist du, und unwürdig ist das Nest, aus dem du hervorgegangen bist. Dein Vater ist kein

---

Nbaṭ, des Sohnes des Ptahil“ genannt. Aber das ist wohl auch verkehrt.

1) Dies ist wohl aus dem Folgenden hierher geraten, vgl. 13, 9 f.

2) Lies דנימארלה.

3) Oder mit C „vor uns“.

4) Siehe oben S. 15, 11; 18, 3.

5) Damit ist der Lichtkönig gemeint, vgl. S. 24, 4.

6) Von שוה (vgl. Nöld., p. 65, 6; 137, 14 ff.) ist gebildet:

A. Ein Substantiv שיהא, das etwas Verwerfliches bezeichnet: „Begehrlichkeit, Begierde, Wollust“: GR 24, 9, 18; 28, 1; 59, 6, 19; 111, 22; 112, 6 und sonst sehr oft. Davon ist das Adjektiv שיהאנא „gierig“ gebildet: אריא שיהאנא GR 282, 6; כאלביא שיהאניא משארגיזאניא (Var. משאגראניא) 98, 8, vgl. auch GR 180, 7; אורוס שיהאנא „der wollüstige אורוס“ (wahrscheinlich aus einer Wiedergabe von Orpheus entstellt, vgl. ܐܘܪܦܝܘܣ ZDMG LIII, 1899, p. 504 und die Identifizierung einerseits von Nbu mit Orpheus beim Pseudo-Melito, Cureton, *Spicilegium Syriacum*, p. 25, 14 f. (syr.), andererseits von Christus mit Orpheus Roscher's *Lexikon* III, Sp. 1205 ff.; weniger wahrscheinlich Hermes oder Horus. Brandt's Deutung Schr., p. 97[2] ist unmöglich) GR 59, 5 ff. Statt שיהאניא GR 84, 13 (Nöld., p. 115, 8 bezieht sich jedenfalls auf diese Stelle) lese ich שיהניא = שְׁחְנֵא.

B. Ein Partizipium bezw. Adjektivum שיה, das eine gute Eigenschaft bezeichnet: „begehrt, erwünscht, willkommen“. כולמאן דקריא ושיה ומזאמנאן „ein jeder der gerufen, begehrt und eingeladen ist“ Qol 58, 1; נישמאתא מינאיהון דעקרעייא ושיהא GR 256, 20 D. Sehr häufig steht שיה, allein oder mit שויא, mit folgendem ל, z. B. תארמידית תארמידיא דמינאיהון שיהיא לאתאר נהור GR 328, 21; נישמאתא דשיהא לדאורא תאקנא GR 319, 4; נישמאתא דשיהא ושאריא לאתאר נהור GR 200, 14; 376, 11 und sonst; נאצוראייא דלאשיהיא לאתאר נהור GR 376, 14; לאשיהא לבית הייא Joh 80, 6. שיה muß hier etwas wie „würdig“, שיה ושויא ל „würdig und wert für“ bedeuten. Andererseits scheint לאשיה Joh 31, 2 mit folgendem לואת den Sinn „unfreundlich, übelgesinnt“ zu haben. Hier dürfte שיה aktivische Bedeutung haben: „nicht begehrend nach“. Aber im allgemeinen läßt sich diese aktivische Bedeutung für שיה (vgl. Nöld., p. 137, 16) nicht durchführen.

rüstiger Uthra." — Darauf erwiderte Nbaṭ der Große und sprach zu Ethinṣib-Zîwā: „Verflucht bist du und verflucht das Nest deines Vaters **********[1] pflegte Streit zu schlichten. ‖ Unwürdig bist 13 du des Hauses des großen Lebens, weil du mit einem Könige Streit 5 beginnst."

Da zog Ethinṣib-Zîwā das Schwert und stürzte sich auf Nbaṭ den Großen, den König des Äthers. Einmal schlug Ethinṣib-Zîwā, doch das Schwert schlug Nbaṭs Glanz nicht durch. Zum zweiten Male schlug Ethinṣib-Zîwā, doch das Schwert schlug dessen Glanz 10 nicht durch. Zum dritten Male schlug Ethinṣib-Zîwā, doch das Schwert schlug dessen Glanz nicht durch. Da wandte sich Nbaṭ der Große an Ethinṣib-Zîwā und sprach: „Du Sohn eines schandbaren Mannes, nicht vor dir ängstigt sich meine Gestalt." Als Nbaṭ der Große dies sagte, zogen die einundzwanzig Söhne des Jōšamîn 15 das Schwert. Der Älteste legte seine Rüstung an, der Jüngste bekleidete sich mit Kampfgerät.[2] Sie rufen: „Anschrei des Lebens!"[3] und erproben[4] ihre Waffen aneinander. Das Klirren ihrer Waffen, das Klirren ihres Kampfgeräts, ihr Lärm, drang bis zum großen Könige des Lichtes: „Wie hat doch", spricht er, „Jōšamîn das Ge- 20 fängnis durchbrochen und macht es unwirksam![5] Wer bringt Streit unter die Uthras und verbarg sich dann?"

‖ Gubran-Uthra[6] sah es und sprach zum Lichtkönig: „Die 14 einundzwanzig Söhne des Jōšamîn sind es, die den großen Kampf erregen, der nicht zu schlichten ist." Da sprach der Lichtkönig zu 25 Gubran: „Ziehe du die Rüstung an und setze dich auf Parahiēl.[7]

1) Hier ist vielleicht אב „mein Vater" ausgefallen.

2) קראבא gewöhnlich „Kampf", hier offenbar „Kampfgerät", vgl. besonders 15, 13.

3) (א)בגאן פ׳ wird im Mandäischen anders gebraucht als im Syrischen, siehe zu diesem Brockelmann, *Lex. Syriacum*, p. 31 b. בגאן פ׳ על steht immer nur als Verwünschung. Die Stellen sind z. T. schon zusammengetragen bei Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, p. 75.

4) Kaum „spalten", vgl. S. 7[4].

5) Man erwartet eher „Hat etwa ....?". Danach vielleicht ביא (vgl. Nöld., p. 434) statt כמא.

6) Siehe S. 15[4].

7) Findet sich sonst nicht. Wohl von פרח gebildet und als Flügelwesen gedacht. Im Mandäischen gehen פרח und פהר durcheinander, vgl. Nöld., p. 67, 9.

Lege das schwere Kampfgerät an[1], gehe zur Erde des Äthers und blicke nach den Söhnen des Jōšamîn ......“[2]

Hierauf nahm Gubran die große Waffe, setzte sich auf Parahiēl und begibt sich zur Erde des Äthers. Alsdann öffnete Gubran seinen Mund und sprach zu Ethinṣib-Zîwā: „Du Sohn des Jōšamîn, wirf nicht Kampf in das Haus des Gewaltigen.[3] Gehe, erbitte[4] Vergebung für deinen Vater. Wenn er[5] sich von dir erbitten läßt, um so besser. Läßt er sich nicht von dir erbitten, so sei ein Sklave vor dem Könige. Ethinṣib-Zîwā, ältester Sohn deines Vaters[6] ******. Er sprach zu ihm, || wurde jedoch nicht erhört.[7] Siehe, wie wunderbar die Kopfbinde[8] ist, die er mir verliehen hat. Die Erde willst du auf das Wort des Königs hin zerstören, wenn du nun Streit gegen die Lichtwelten erregst und sie erschreckst, *******“[9]

Da schoß Ethinṣib-Zîwā einen Pfeil ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Einen zweiten Pfeil schoß Ethinṣib-Zîwā ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Einen dritten Pfeil schoß Ethinṣib-Zîwā ab, doch Gubran griff ihn mit seiner Rechten auf. Der vierte Pfeil blieb in der Hand des Parhiēl sitzen. Parhiēl schrie laut auf[10], und sein Geschrei gelangte zum

---

1) קראבא kann nicht Apposition zu פאראהיעיל sein und etwa „Kampfroß“ bedeuten. Die Stelle ist jedenfalls nicht in Ordnung und ist vielleicht zu ועל פאראהיעיל עתיב קראבא רבא דרא herzustellen, vgl. 15, 13. In Z. 8 ist קראבא vermutlich erst nach dieser Stelle in C hineingeraten und hätte besser nicht in den Text aufgenommen werden sollen.

2) Entweder ist vor הינון etwas ausgefallen, oder הינון ist fälschlich aus Z. 2 übernommen.

3) Auch hier ist רורביא = הייא רורביא, obwohl Gubran im Auftrage des Lichtkönigs kommt. Vgl. 8, 4; 9, 8 und S. 17, 3 f.

4) Ich lese בע statt בר.

5) Der Lichtkönig.

6) Lies ברה קאשישא דאבוך? Nach 11, 4 ist Sâm der Älteste der Söhne.

7) Der Satz bildet kaum eine Fortsetzung der Rede des Gubran. Die Stelle scheint ganz verderbt zu sein, wie auch der folgende Satz nicht herpaßt.

8) Vgl. Siouffi, p. 122, s. 4; Brandt, Schr., p. 50[1]. Hier p. 31, 7 paßt allerdings diese Bedeutung nicht.

9) Hier ist wohl eine Lücke, keine künstliche Ellipse.

10) ABD haben בקידיההתה, C בקידיההתא. Das Wort wurde wahrscheinlich in dieser Verbindung mit dem Suffix gesprochen, vgl. auch 17, 1; 35, 5; 96, 13; 123, 11.

Lichtkönig. Da öffnete der Lichtkönig den Mund in unendlichem Glanz und Licht. Er rief nach den 440 000 Uthras, die jenseits stehen. Er ruft ihnen zu und spricht zu ihnen: „Nehmet eure Rüstung um, leget euer Kampfgerät an, setzet euch auf eure Hengste[1] ‖ nehmet das Schwert und ..... Pfeile mit Macht. Leget das Schwert mit Zorn um und setzet euch auf eure Hengste!“ Der Lichtkönig ruft ihnen zu und befiehlt ihnen in Glanz und Licht ohne Aufhör. Er sagt zu ihnen: „Wenn ihr zur Erde des Äthers gelanget, bringet mir den Kopf des Ethinṣib-Zîwā, der im Schoße der Bihrath-Anânā[2], seiner Mutter, ruht. Kämpfet mit ihnen, damit sie sagen: „Das sind gesandte Uthras.“

Darauf fahren die 444 000 Uthras zur Erde des Äthers herab. ⟨Von der Spitze der Erde des Äthers .... dem Wohnsitze des Jōšamîn kamen sie.⟩[3] Die Uthras fahren mit hoher Waffe zur Erde des Äthers herab, das Schwert tragend mit Zorn und die ..... Pfeile mit Kraft. Da schlachtete Jawar-Zîwā zwölf Söhne des Jōšamîn mit dem Schwerte ab. Bihram[4], der Weise ......[5] nahm die (übrigen) neun Söhne des Jōšamîn mit dem Schwerte hin. Jōkabar[6], ihr[7] Bruder, der teure Sohn[8] ‖ des Jōšamîn, schrie laut.[9] Nach seinem Vater Jōšamîn schrie er, und sein Geschrei drang hin und gelangte zu seinem Vater Jōšamîn. Da sagte Jōšamîn: „Wer

---

1) Vgl. Nöld., p. XXXII[1]. Die Schreibungen עושנא und עושאנא schwanken.

2) Die Namen der weiblichen himmlischen Wesen werden gern in der Form 3. sing. f. perf. gebildet. Das paßt aber nur bei Bildungen von intransitiven Verben, wie כישראת, שאראת, כאנאת, vgl. *Uthra,* p. 544. ביהראת ist in rein äußerer Analogie nachgebildet, denn es heißt „sie hat ausgewählt“, während es „sie ist ausgewählt“ sein müßte, wie denn die entsprechenden männlichen Namen בהיר und ביהרון sind. — Siouffi nennt p. 40, 37 *Bihrot-Anono;* Morg 87, 13 wird Abathur als בר ביהראת bezeichnet.

3) Der Satz gehört nicht hierher, ist auch lückenhaft. Über כינמצא siehe zu 63, 1.

4) Siehe oben S. 15[9].

5) עתבון gibt keinen Sinn. Auch wenn man aus C das ד übernehmen wollte, „der unter ihnen war“, wird der Satz uneben.

6) D allein hat יוכאשאר, vielleicht durch 25, 14 beeinflußt.

7) Im Text fälschlich „sein“. Nach der vorhergehenden Darstellung hatte Jōšamîn im ganzen einundzwanzig Söhne, vgl. auch S. 25, 5 f.

8) AC ברה, BD ברא.

9) A בקידיהתה, BCD בקידיהתא. Vgl. S. 22[10].

hat meinen Sohn getötet, wer meinen Liebling gehemmt?“[1] Durch das Geschrei, das Jōšamîn erhob, sprengte er die Fesseln von seinen Händen und Füßen. Zerrissen wurden die Fesseln und Ketten, die der Lichtkönig ihm hatte anlegen lassen. Er erhob sich zu heftigem Streit und gedachte des schweren Grolles, der in seinem Herzen war. Vom Tore von Sufath[2] bis zur Erde des Äthers zerstörte er alle Škînās, zu denen er gelangte. Als er zur Erde des Äthers kam, schrie er laut[3] zur Anânā.[4] Die Uthras fielen auf ihr Antlitz und halten sich mit ihren Hengsten nicht in der Höhe. Ihre Schwerter fielen ihnen aus den Händen, und ihre Pfeile und Stahlspieße bleiben nicht beisammen.[5] Es zersprangen die Schwerter der Uthras, es zersprangen die Sehnen ihrer Bogen. || Sie stürzten um und fielen auf ihr Antlitz. Jōšamîn stieg dann von seinem Hengste, packte 24 000 Uthras und warf sie hin, die noch auf den Füßen standen.

Da begaben sich die 360 Erden[6] vor den großen König und sagen: „Abgeschlagen ist das Haupt des Gubran, der zur Rechten

---

1) Das heißt in seinem Lebenslauf, sonst gewöhnlich mit Rücksicht auf die Seele, die an ihrem Aufstieg gehemmt wird, vgl. 99, 8; 112, 2; GR 47, 11; 66, 9; Morg 43, 7. So auch GR 219, 15, 22 trotz des dabei stehenden ניתגאטלין, לאניתגאטלין.

2) סופאת nach GR 219, 10 f. eine Erde ganz unten: „Rûhā dQudšā stieg herab zur unteren Erde Sufath und zu den unteren Abaddōns der Finsternis“. Morg 185, 4 ist mit באבא דסופאת wahrscheinlich die Öffnung des Grabes gemeint.

3) ACD קידיהתה, B קידיהתא.

4) Die Handschriften haben אנאנא, vielleicht ist trotzdem אנאנה „seine Frau“ zu lesen. Gemeint ist wohl Bihrath, vgl. 16, 5.

5) מאשריא Part. act. Aphel von שרר, nicht etwa von שרא, so daß עותריא Subjekt wäre. אשאר „Festigkeit zeigen, standhalten“ steht häufig neben קום.

6) **360**, die runde Jahreszahl, ist, wie sonst, auch bei den Mandäern besonders häufig genannt: 360 Namen GR 131, 6; 360 Jordane GR 131, 23; 136, 12; 292, 23; 360, 9; Qol 19, 5; Morg 112, 2 v. u.; 360 Wagen, die vor Abathur dem Alten aufgerichtet sind, Qol 34, 29; 360 Lichtwelten Morg 169, 2 f.; 360 Glanzquellen Morg 166, 12 f.; Oxf. 66b; 360 Mysterien Qol 8, 5 f. und sonst vieles. Danach **360 000** Jahre GR 99, 23; 172, 9 f.; Jordane GR 136, 1 f.; Morg 167, 9; Mysterien Pariser Diwan, Z. 266 und sonst. Seltener ist die eigentliche Jahreszahl **365**, so 365 „große verborgene Welten und Eier des Lichtes“ GR 134, 20 ff.; Jünger GR 330, 1 f., 10 f., 19; 331, 12; 332, 6 f. und sonst. Noch seltener **366**, die um 1 vermehrte Jahreszahl (vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 373 zu 208 f.): 366 Dämonen GR 126, 11;

des Lichtkönigs stand.“ Die Erden zittern, und die Berge schlagen aneinander.[1] Der König erhob sich von seinem Throne und „Anschrei des Lebens!“ rief er Jōšamîn zu. Er nahm von ihm den Glanz, die große Kraft, den Kampf[2] und die Wut, die er im Sinne hatte. [Er befahl], die Köpfe seiner Söhne abzureißen, die bei (Bihrath-)Anânā[3], der Mutter des Ethinsib-Ziwā, waren.[4] Er sandte 904 Fesseln[5] von ....[6], das schwerer[7] als Eisen ist, und sie setzten ihn am Tore von Sufath hin[8], bis der Achte der Finsternis geschaffen wird.[9] Siebenhundert ‖ und fünfzig Jahre wird er in dem großen Blocke warten[10], solange das große (Leben) es von ihm wünscht.

Und das Leben ist siegreich.

---

366 Škînās GR 128, 15 f.; 129, 2 f.; 366 Sprachen der Menschen Morg 259, 10, 20; 366 böse Mäuler und Zungen Morg 265, 20, 16 und sonst. Vereinzelt auch **362**: 362 Jünger GR 197, 17; 203, 1; 362 Sprachen Bleirolle Klein B II, 67; Lond. Rolle B, 414 f. — Vgl. auch Brandt, Rel., p. 156 ob., 173², 194 f.

1) ונאקשאן ABD ist durch ארקאהאתא veranlaßt.

2) D. h. die Kampflust.

3) Vgl. S. 23, 9.

4) מינאירן ist hier nicht unterzubringen. Es ist kaum mit דמיקאר zu verbinden: ihnen die Köpfe abzureißen. Man erwartet hier הון.

5) Vgl. Nöld., p. 46, 4 und Levy, *Wörterbuch über die Targumim* II, p. 208b s. עזקא II.

6) „Waffe“ kann hier nicht dastehn. Auch „Fessel“ (siehe zu 23, 2) gibt keinen Sinn. Hier muß das Material, am ehesten ein Metall, genannt sein, aus dem die Fesseln geschmiedet waren. Da das Wort mit Zain beginnt und das Material schwerer sein soll als Eisen, denkt man leicht an Quecksilber. Die verschiedenen Schreibungen hierfür im Syrischen siehe bei Duval, *Notes de lexicographie syriaque et arabe* (Extrait du Journal asiatique), Paris 1893, p. 24. Normaliter kann man allerdings aus Quecksilber keine Fesseln schmieden. Aber in den Kreisen der Uthras, bei denen es Gewänder von Glanz und Olivenstäbe von lebendem Wasser gibt, können schließlich auch Quecksilberfesseln hergestellt werden.

7) כאדיר = כַּדִּיר wie כאדאר = כַּדַּר kommt vor, vgl. 35, 3; GR 90, 9; 166, 24; 167, 1. Zur Bedeutung vgl. Nöld., p. 154³.

8) Nach 17, 8 hat Jōšamîn schon früher da gesessen, er wird also dort wieder interniert.

9) Das ist die nächstliegende Übersetzung, die schwer zu verstehen ist. Besser würde passen „so daß er der Achte der Finsternis genannt wird“, wenn nur אלמא ד den Sinn „so daß“ hätte. Zu Jōšamîn als Achtem vgl. die Einleitung.

10) נטר heißt auch intransitiv „warten“, vgl. 29, 3; 38, 8; 54, 7; 191, 11.

4. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Mit Herrschermacht, die mir selber zukommt[1], unter Gebet und Lobpreisung, die mir selber zukommen[2], habe ich das Maß der Könige[3] festgesetzt. Dem Maße befehle ich, nach dem Maße rief ich, und das Maß entsprach mir; euer Maß ist voll![4] Nach Schwert und Säbel griff ich; die Welt, die ich nicht geschaffen habe, will ich verwüsten. Die Škînās, die meine Hände nicht aufgerichtet haben[5], brachte ich in Verwirrung. Mit lauter Stimme [rief ich] und brachte in die Höhe Streit. Ich verkleinerte die Werke, die geordnet waren, weg von ihrem Orte ********* Kampf mit mir selbst ********."

Nṣab-Zîwā sprach zu Jōšamîn folgendermaßen: „Habe ich dir nicht gesagt, keinen Zorn zu erregen und keinen Streit in den Jordan zu werfen? Nicht wurde dir (vor)geschrieben, Kampf zu erregen. Als du noch klein warst, || da benahmst du dich weise, jetzt mußte man dich einen Toren nennen. Du hattest einen Thron an der Spitze, nun haben sie dich an das Tor der Sufath gesetzt. Du hast die Werke verwüstet, die du von Jugend auf geschaffen, so daß du von deinen früheren Söhnen keinen einzigen dir als Gesellschafter gefunden hast.[6] Du hast deine Erde und deinen Bau

1) Jōšamîn spricht.

2) Ich habe die Lesung דנאפשאי aufgenommen, und das Wort ist wohl so aufzufassen, wie in der Übersetzung ausgedrückt ist. Zu שולטאנא דנאפשאי vgl. שולטאן נאפשאך GR 7, 4. Da Jōšamîn selber über die nötige Macht verfügt, richtet er auch die Bitte an sich selbst, vgl. GR 69, 22: „Das Leben stellte sich hin in der Gestalt des großen Mânā, aus dem es entstanden war, und richtete eine Bitte an sich selbst." Vgl. auch die Parallele GR 238, 11 ff. Wenn ich nicht irre, lassen die Juden auch Adonai zu sich beten. Die Lesung דנאפשיא kann auf das allgemeine Schwanken in der Schreibung der Endungen ה, יה, יא, אי zurückgeführt werden, aber an der zweiten Stelle könnte sie auch durch eine Wendung wie בותא דנאפשא וכאבירא GL 13, 8 beeinflußt sein.

3) D. h. der himmlischen Wesen, vgl. *Uthra*, p. 544 f.

4) Besser wäre מלילכון.

5) Lies דלאתראץ עדאי. ACD haben עדא, dies ist aus עדה, dies aus עדאי entstanden. דלאתראץ ist nachher, vermutlich aus einer Randkorrektur, in den Text hineingeraten (hinter שגאשתא). Trotz der Worte דלאתראץ עדאי hat man vielleicht mit ABD ושכינאת „und meine Škînā" zu lesen, vgl. 23, 14; 34, 6; 38, 2.

6) דאואר, Pael von דור, auch noch 31, 8; GL 54, 2 ff. Die Bedeutung läßt sich nach den mandäischen Stellen nicht genau bestimmen. Klar

zerstört und hast dein Lager [und dein ......] von ihrem Orte weggerückt. Geschaffen wurden von dir Frauen, nun wurden sie dir weggenommen.[1] Weggenommen wurde dir die frühere Klarheit[2], die das erste (Leben) deinem Verstande verliehen hatte. Du hast dein
5 großes Nest gestört und verwüstet die Werke, die wohl geordnet waren. Du hast das große Nest niedergedrückt zwischen den beiden Königen.[3] So wird denn deine Gestalt aufgelöst[4], und die Könige werden dir den Prozeß machen. Nicht wird losgelassen zur Erde ein großer, geordneter ******, und nicht befestigt die geordneten
10 Werke.[5] Ohne Recht stehst du da, Jōšamîn, und Bescheidenheit

---

ist der Sinn *Babli Baba qamma*, f. 92b, *Baba m'ṣî'a*, f. 107b nach Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* I, p. 386b: „einholen" (in meinem Druck steht מטר ל). „Zu jemandem gelangen, ihn erreichen" paßt auch im Mandäischen ungefähr.

1) Ein Wortspiel עתינציב — עתינכיב. C hat fälschlich auch an erster Stelle עתינכיב, und auch sonst werden נכב und נצב in den Handschriften durcheinandergeworfen. Die Ursache liegt in der Ähnlichkeit des כ mit arabischem ص und im gleich häufigen Vorkommen der beiden Wörter. Aus diesem Grunde habe auch ich 60, 13; 65, 2 versehentlich נכב statt נצב geschrieben.

2) Zur Bedeutung von תוקנא vgl. Nöld., p. 49[1]. Die Stärke des Glanzes ist in זיוא, תוקנא, ציהמא abgestuft. זיוא ist der Sonne, תוקנא dem Monde, ציהמא den Sternen verliehen, vgl. GR 33, 2 f., 23 f. זיוא und תוקנא decken sich beide mit δόξα in seiner späteren Verwendung, vgl. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 169 f.

3) Wenn die Stelle überhaupt in Ordnung ist, können nur die beiden Könige gemeint sein, die in der Welt einander entgegenstehen: der untere und der obere, der König der Finsternis und der König des Lichtes, vgl. Cap. 13. In anderem Sinne findet sich der Ausdruck im *Asfar Malwâšē*, Pariser Codex, f. 246b: ער ביאהרא דשאבאט קאשתא ראמא מן מאדנא תיתאהזיא ביניא תרין מאלכיא גיטלא ושיביא ניהויא „Wenn im Februar der Regenbogen im Osten sichtbar wird, so wird zwischen zwei Königen Mord und Gefangenschaft stattfinden." Hier wird wohl allgemein gesagt, es werde ein Krieg zwischen zwei Reichen ausbrechen; es sind nicht zwei bestimmte Könige gemeint, etwa der Araber und Byzantiner.

4) מישתיריאת 2. Person, weil mit דמותאך eben seine Person gemeint ist, vgl. auch דמותאי 26, 2 ff. — דמותאך A wäre ראמותאך „dein Hochmut", was ferner liegt.

5) Der Satz ist stark verderbt. Zu כדירא רבא fehlt ein Substantiv. כדירא ist Epitheton zu עותרא und מאנא: GR 78, 22; GL 38, 14. Statt ולאמתאקין ist wohl ולאמתאקנאן, statt דמסאדראן vielleicht דמהאסראן zu lesen, vgl. 19, 9.

ließest du dir nicht in den Sinn kommen. Du warst unbekümmert, nahmst keinen Befehl und keine Belehrung an und wolltest keine Weisheit vom ersten (Leben) empfangen. || Du kümmertest dich nicht um den Glanz des Jordans, und nach Belehrungen von den hehren Frauen hattest du kein Verlangen. Du kennst, Jōšamîn, das Wort, das der König gehört hat (?). Wenn (das Wort) einmal dem Munde der hehren Welt entschlüpft ist, wird es unzählige Male wiedergesagt. Du Frecher![1] Weißt du nicht, Jōšamîn, daß eine Verwüstung von tausend Jahren in 24000 Jahren nicht zum früheren Zustande wiederhergestellt wird? Dein Stamm wurde in Aufruhr weggerafft, und du hast dir den großen Block an die Füße gebracht. Du hast viel gemacht die *******[2], nun wird das Weh von dir nicht weichen. Du hast dir die Träne ins Auge steigen lassen, nun gleicht sie dem Wasser, das im Jordan hinabfließt."

Darauf erwiderte Jōšamîn dem Nṣab-Zîwā und sprach: „Ich habe mit eigener Hand das Weh gesucht, nun will ich es tragen und von der hehren Treue nicht lassen, sondern daran festhalten, bis das Große alles tut, was es vorhat."

Und das Leben ist siegreich.

---

5. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Als mein Vater Jōšamîn im Fußblocke sann[3], da sann er in Zorn[4] und Trotz. [Er sann] im großen Block[5], in die Himmelshöhe Streit zu werfen, || zu schauen das große Leben: „Krieg will dieses[6] mit mir führen, so will ich denn jetzt den großen Streit erregen und Leid ihm in die Seele werfen.[7] Gelingt es ihm, sich von mir loszureißen, so werde ich sehen[8], daß es niemanden gibt,

1) Das Wort wird kaum so allein dagestanden haben. Zur Bedeutung vgl. Nöld., p. 44, 21.

2) Das Objekt im Plural fehlt. Es wird etwas wie „Verwüstungen" dagestanden haben.

3) Vgl. auch 24, 11 und die האשאבהא דיושאמין GR 132, 21.

4) Wahrscheinlich ברוגזא zu lesen.

5) Wegen רבא scheint mir כאדרא ursprünglicher zu sein als צאדיא „Einöde", vgl. Z. 7.

6) Beachte das Schwanken des Numerus mit Bezug auf הייא. Hier kaum האזין < האיזין.

7) רמאלה wohl aus ערמילה verderbt.

8) ABC עהיזיא, D עהיזיה; ursprünglich wohl עהזיא.

der größer ist als ich in der Höhe; sollte es jemanden geben, der schlechter ist als ich im Lichtorte?[1] Groß bin ich, und groß ist mein Glanz, und keine Grenze gibt es für meine Lobpreisung."

Als Jōšamîn dies sagte, erfuhr es das große Leben und sprach: „Ich will Mangel decken über die Werke des Jōšamîn." Es rief den Mandā ḏHaijē, schrieb einen Brief, sandte ihn, warnte ihn mit eindringlicher Warnung und sprach zu ihm: „Siehe nach, ob sein Glanz noch groß an ihm ist.[2] Mag er nicht sagen: Nbaṭ der Große ist in Haß und der Lichtkönig[3] in Zorn gegen mich geraten."

Mandā ḏHaijē macht sich auf den Weg, bis er zum Hause des Jōšamîn kam. Als er zum Hause des Jōšamîn kam, sagte Mandā ḏHaijē zu ihm und sprach: „Da du kein Großer warst, warum hast du dich überhoben? Du warst kein Großer, ‖ warum schmiedetest du Kampf gegen es.[4] Weh und Leid ist mir um dich, Jōšamîn, daß du mit der Fessel[5] des Großen gebunden bist. Deine Bitten gehen [nicht] in Erfüllung[6], und deine Sorgen lasten schwer auf dir. Du vergißt den dir erteilten Befehl, nun fließt die Träne von dir zur Erde herab." — Ich sage ihm in der Höhe, was man mir auf der Erde gesagt hat.[7] Ich ließ mich bei Jōšamîn nieder, und was sie mir über ihn gesagt haben, das sage ich [ihm]. „Jōšamîn", rief ich, „keine Geradheit ist in deiner Gesinnung, keine Wahrheit in deiner Rede."

Als Mandā ḏHaijē dies sagte, erwiderte ihm Jōšamîn: „Wärest du kein Bote, daß man dich gesandt und du zu mir gekommen wärest, schlüge ich dich gar wuchtig und machte deine Reden zunichte. Dein Glanz leuchtete dann nicht mehr auf, und es erlösche dein Licht, in dem du stehst."

Als Jōšamîn dies [sagte] und Mandā ḏHaijē den Jōšamîn so sah, daß nämlich seine Kraft noch gewaltig sei, denn sein Vater

---

1) Das steht da.

2) כאבאר B würde heißen „bedrückt" (vgl. Brandt, Schr., p. 41[1], 196[2]), was nicht paßt. Vgl. auch 23, 13.

3) Man erwartet hier weder נבאט noch den Lichtkönig.

4) עלה auf הייא bezogen, siehe zu האזין in 22, 1. B hat sicher עלה, D wahrscheinlich, A zweifelhaft. Liest man עלא, so wäre es zum folgenden Satze zu ziehen: Aber . . . .

5) זאינא hat hier wie auch 35, 4 sicher diese Bedeutung. Es ist hierin durch בית זאינא beeinflußt.

6) Ich vermute [לא]שאלמאן, vgl. GR 12, 14.

7) Umgekehrt!

hatte ihn gesegnet[1] *********. Alsdann schlug Jōšamîn gegen seine Škinā. Ich verdeckte seinen Glanz, und Mann für Mann warfen eine Kette um ihn.[2] So ‖ veränderte ich und die Uthras, meine Brüder, nicht den Auftrag, den der König[3] erteilt hatte.

Und das Leben ist siegreich.

Gesegnet sei der Name des Mandā d̲Haijē. Und das Leben ist siegreich.

---

6. — Am Tage, da der Herr Jōšamîn unterwies, erhob sich Jōšamîn von seinem Throne. Jōšamîn erhob sich von seinem Throne, ging Mandā dHaijē entgegen und sprach: „Gesegnet sei dein Glanz, du König der Uthras, der über uns aufgegangen ist.“

Und das Leben ist siegreich.[4]

---

1) Die Stelle ist kaum in Ordnung. Man könnte auch nach Aufgabe des zweiten האזין mit האזילה einen Nachsatz beginnen lassen: Da sieht Mandā d̲Haijē, daß die Kraft des Jōšamîn noch gewaltig ist. אבאהאתה bezieht sich auf הייא. Als Mutter des Jōšamîn wird דמות·הייא, „das Ebenbild des Lebens“, genannt: GR 294, 4; Morg 87, 11, damit ist das Leben sein Vater, vgl. auch S. 40[1]. An der zitierten Stelle bei de Morgan ist הייא קאדמאייא = אבאהאתאן קאדמאייא.

2) פארקסא muß „Kette“, event. „Reifen“ bedeuten. Es findet sich noch GR 85, 24; 86, 1; 90, 7, 12, 15; 98, 5; GL 64, 23; 99, 10. Ich kenne keine Ableitung dafür. ܦܘܪܓܣܐ πύργος kann es nicht sein, aber aus dem Griechischen könnte es darum doch entlehnt sein (περι . . . .). Ich fragte Herrn Prof. Zimmern nach einem etwaigen Zusammenhange mit babylonischem *p(b)ars(š)igu* Muss-Arn., p. 835b. Ich erhielt den Bescheid: „*p(b)ars(š)igu* bedeutet allerdings speziell Binde aus Stoff (Wolle usw.), vielleicht so schon seiner (sumerischen) Etymologie nach (Landsberger, WZKM 26, 130[3]), was die Zusammenstellung mit einem Wort für „Kette“, „Reifen“ etwas erschweren würde. — Ich habe bisher immer erwogen, ob *p(b)arš(s)igu*, das speziell gerade auch Kopfbinde ist, nicht vielmehr das Prototyp von ܒܘܪܙܢܩܐ, בורזינקא ist, statt der angeblichen persischen Herkunft. — Schließlich könnte פארקסא auch eine zweite Entlehnung desselben babylonischen *parsigu* im Mandäischen sein.“ — Statt רמאן hat man רמא oder רמון zu lesen.

3) Der Plural mit Rücksicht auf הייא, vgl. Anm. 1.

4) Das Stück fällt ganz aus dem Rahmen der anderen heraus, zwischen denen es steht. Es schließt sich an GR 342 f. an, von wo aus es erst verständlich wird. Stilistisch steht es den Stücken Oxf., f. 63 b ff. nahe, von denen das erste hier angeführt sein mag: בשומא דהייא רביא ביומא דליבשיה מאנדא דהייא ללבושיה זיוה על אלמיא דנהורא דנא זיוה

7. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Als ich Jōšamîn nachsann[1], da überlegte ich in[2] Glanz und Licht, in Offenbarung und Belehrungen[3] ohne Ende. Kraft des
5 ersten Schatzes[4] und des Wortes, das mein Vater mir verliehen, überlegte ich. Krieg gegen die Großen zu führen, faßte ich den Gedanken. Zorn und Geifer faßte ich, meinem Innern sagte ich, Krieg zu führen mit dem ersten Leben und mit dem zweiten Leben[5] und mit dem Leben, || das von jeher war.[6] Streit will ich im Lichte 25
10 erregen und Empörung[7] unter den Jordanen anfachen. Einen großen Kampf will ich führen, ausgedehnt und endlos."

Als Jōšamîn das erste Mal die Pläne schmiedete, konnte er etwas Hassenswertes nicht zustande bringen.[8] *******

Alsdann sandten mich[9] die Uthras mit ausgedehnten Maß-

עדנא על אלמיא דנהורא ואלמיא דנהורא דהיזיויא לזיוה כולהון לואתה כאנפיא כילהון כאנפיא לואתה (f. 64a) ופאהתיא פומאיהון ומבארכילה למאנדא דהייא ואמרילה בריך זיואך דדניא לביא כניא דנאהיר זיואך תינהאר דמותאך ולאתיהשוך „Im Namen des großen Lebens. Am Tage als Mandā dHaijē sein Gewand (siehe S. 26[2]) anlegte, ging sein Glanz über den Lichtwelten auf. Sein Glanz ging über den Lichtwelten auf. Als die Lichtwelten seinen Glanz sahen, versammeln sich alle bei ihm. Alle versammeln sich bei ihm, öffnen ihren Mund, segnen Mandā dHaijē und sprechen zu ihm: „Gesegnet sei dein Glanz, der über dem Wasser aufgegangen ist. Wie dein Glanz leuchtet, leuchte auch deine Gestalt und verfinstere sich nicht."

1) Siehe zu 21, 15.

2) Wohl בזיוא.

3) Vgl. auch אפראשתא וגאלאלתא GR 282, 19. Auch אפריש וגאליל stehen beisammen: GR 213, 10; Qol 2, 1; 25, 12.

4) גינזא ist hier soviel wie עוצרא.

5) Sonst gilt Jōšamîn selbst als das zweite Leben, siehe die Einleitung.

6) מן לאקאדמיא ist ein häufig vorkommendes Adverb. Es entspricht מן קודאם, vgl. GR 178, 5f.; 205, 8ff.; 206, 4; 238, 17, oder מן קדים GR 6, 1, 6, steht auch parallel אתיקא: GR 177, 10. לא ist also darin nicht Negation, sondern מן לאקאדמיא entspricht syrischem ܡܢ ܠܩܕܡܘܗܝ. Anders Nöld., p. 406 l. ult.; 431, 1; 437, 7.

7) קראבא ist wohl eine Glosse zu מארגוש, siehe auch S. 15[6].

8) לאכאשאר אבאר als ἓν διὰ δυοῖν, doch ist diese Auffassung sehr zweifelhaft. אבאר וכשאר „er handelte und hatte Erfolg" ist sehr häufig, aber das Pael von כשר kommt nicht vor. Vielleicht ist ולאכאשאר mit כאשאר als Part. act. zu lesen: Häßliches und Verwerfliches.

9) Hier spricht wohl Mandā dHaijē.

regeln[1], die sie mir mitgaben, als Boten zu ihm, mit Zorn bekleidet, ******* bedeckt, das Schwert tragend.[2] Der Bote brachte ihm den Brief des Königs: „Setzet Jōšamîn in den großen Block, solange das große (Leben) es will.“ Als der Bote den Brief brachte, begrüßte er ihn nicht, sondern rief ihm zu: „Steh auf von deinem Throne.“ Bangigkeit war ihm im Sinne[3], und Galle spie er vor sich. (Jōšamîn) stand dann von seinem Throne auf, setzte sich auf die Erde und rief: „Wer will Bande um Jōšamîn werfen, weil der König in Zorn gegen ihn gesandt hat?“ Jōkašar erhob sich vom Throne und warf Bande um seine Rechte.[4] Jōšamîn öffnete dann ‖ den Mund und sprach zum Boten: „Wie lange ist es schon[5], daß du meine Gestalt und meine Statur[6] nicht gesehen und mit mir nicht aus einem Becher getrunken hast! Wie lange ist es schon, daß du keinen Bissen[7] von meinem Tische gegessen und keinen Kranz geflochten und dir um das Haupt gelegt! Wie lange ist es, daß du meine Gestalt nicht geschaut und mein Glanz sich auf dich nicht gesenkt hat!“

Darauf öffnete der Bote den Mund und sprach zu Jōšamîn: „Sage nicht, daß ich aus eigenem Antriebe zu dir gekommen bin. Der König hat in Zorn zu dir gesandt, und ich kann ihm nicht über Jōšamîn sagen ******* Sanftheit von Männern ****** guten, die Großen, wenn sie nicht nach dem Willen der Bösen handeln.[8]

1) Dies ist wohl hier der Sinn von אנדאשתא. Zu אנדאשתא siehe sonst Nöld., p. 127, 10, auch *212, 2; 222, 27*.

2) Ich denke mir die Worte: דרוגזא לביש ------ מכאסאי הירבא דריא. In der Lücke hat vielleicht קראבא gestanden. דריא ist in die folgende Zeile hineingeraten.

3) מן ist auffällig, aber schwerlich „war ihm aus dem Sinne gewichen“.

4) C „um Jōšamîn“. Obwohl man die Rechte allein nicht fesselt, ist doch eher ביאמינה zu ביושאמין abgeändert, vgl. Z. 13, als umgekehrt.

5) Ich vermute האכמא, eigentlich „wie viel?“, vgl. Nöld., p. 206 m.

6) בינתא ist hier von בנא gebildet, wie 10, 8; 170, 10 und sonst.

7) פיהתא ist hier erst aus dem Kultus entlehnt und bezeichnet ein kleines Stück Brot, wie es beim Sakrament verwandt wird. Vielleicht will der Verfasser aber auch sagen, daß die Himmlischen Pihtā untereinander essen. Für die ursprüngliche Bedeutung von פיהתא sind aus dieser Stelle keine Schlüsse zu ziehen.

8) Der Satz ist arg entstellt. Das Objekt zu דעמארלה scheint ausgefallen zu sein. Dann vermute ich etwa [גאברא] טאבא ניהותא מן גובריא טאביא [נאסיב] „der gute Mann nimmt Sanftheit von guten Männern an“, vgl. auch 29, 8. רבותא נסאב dürfte aus Z. 10 hierher geraten sein. Dann etwa „recht haben (כאשריא od. ähnl.) die Großen, wenn sie nicht . . . . .“

Jōšamîn nahm Hochmut an[1], nun wird seine Burg und sein Bau zerstört. Seine Söhne gehen in Auflehnung umher, seine Frauen ziehen zu ..... aus.[2] Sein Glanz und seine Helligkeit werden verdunkelt und seine Werke zerstreut. Der Zorn, ‖ den der König losgelassen, löst sich in Generationen nicht. Du, Jōšamîn, sitzest am Tore von Sufath[3], weggenommen wird dir die Ehre, die Krone, die das Große dir verliehen. Weggenommen wird dir der Glanz, und Finsternis wird in deinem Bau[4] errichtet. Die Burgen deiner Söhne sind zerstört, und deine Throne stehen leer da, so lange als das Große dieses über dich wünscht.[5] Deine Frau, die deinen Stamm fortführe, wird auf Generationen hinaus nicht dein Weib sein.[6] Sie erniedrigen den Stamm aller Hengste."[7]

Und das Leben ist siegreich.

---

1) רבותא נסאב bzw. נסיב häufig so gebraucht: GR 19, 2 (auch hier, gegen Brandt, Schr., p. 33); 20, 9; 94, 8 und sonst. Dazu als Adjektiv רבותאנא. Im Pariser Diwan, Z. 459 f.: האלין גאנזיבריא רבותאניא דנאסיב (!) רבותא. Obwohl auch רַבָּא ohne א geschrieben wird, ist es doch wohl רַבּוּתָא entsprechend dem targum. Worte. Dagegen ist ראבותא = רְבוּתָא „Größe, Hoheit". Danach ist Nöld., p. 139, 11 zu berichtigen; p. 356 unt. ist רבותא zu lesen. Auch Siouffi schreibt מארא דראבותא, gibt es aber mit *Moro-Eddarboutho* wieder (p. 38, 1), was kaum richtig ist. Vereinzelt findet sich ראבותא mit א in Wendungen übler Bedeutung: ראבות רוהא Joh 272, 12; *Asfar Malwâšē* 80, 7; ראבות כארסא GR 27, 22; ראבות זמאר GR 376, 17; GL 75, 17.

2) זוביא in demselben Zusammenhange mit Varianten auch 82, 4; 140, 12. Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß die Wendung ein unzüchtiges Treiben zum Ausdruck bringt. „Flüsse" kann darin nicht enthalten sein. Zum Flusse hinausgehen bedeutet im Munde eines Mandäers das Gegenteil. Eher könnte es mit dem neben אדידיא stehenden זאביא bzw. זוביא (GR 28, 15; 59, 22; 174, 9; GL 17, 10; 27, 20) zusammenhängen. Das Wort bezeichnet eine heidnische Institution; Nöldeke's Erklärung p. 312, 2 f. (vgl. auch Brandt, Schr., p. 46[3]) scheint mir nicht sicher. Es mag sein, daß dabei Unzucht getrieben wurde.

3) אזלית streiche ich.

4) Auch hier wohl בינתא von בנא, nicht „Einsicht", vgl. S. 32[6] und den folgenden Satz.

5) Vgl. auch 19, 1 f.; 25, 9.

6) Der Text ist wohl nicht ganz in Ordnung.

7) Zweifelhaft. An sich könnte עושנה für עושניא stehen; vgl. שניא in C, das C auch 232, 9 statt עושניא hat. „Jahre" paßt nicht besser.

8. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Eine Stimme gelangte zu mir im Jordan und Licht gar reichlich in der Welt. — Nṣab-Zîwā kam von der Erde des Äthers, zum Orte herrlicher Pracht ist sein Gang. Er kommt zum Orte 5
28 herrlicher Pracht, zum Boten, der || das Tor hütet, und spricht zu ihm: „Gehe, Bote, und sage dem großen Könige, daß Nṣab-Zîwā am Tore steht. Diese Rede, die aus meinem Munde[1] kommt, gib ihm in voller Treue wieder und ***** Nachlaß wurde jenseits gerufen.[2] 10

Der Bote ging hin und trat vor den Lichtkönig, doch der Lichtkönig sah den Boten nicht. Einmal verneigte sich der Bote vor dem Lichtkönig, doch der Lichtkönig sah den Boten nicht. Zum zweiten Mal verneigte sich der Bote vor dem Lichtkönig, doch der Lichtkönig sah den Boten nicht. Da redete der Bote den großen 15 König an und sprach zu ihm: „Nṣab-Zîwā, der Sohn des Jōšamîn, steht am Tore und erbittet Nachlaß von deiner Einsicht.“ Da erwiderte der Lichtkönig und sprach zum Boten: „Öffne das Tor in Glanz, öffne ihm, und mögen seine Füße in voller Festigkeit dastehen.“[3] Da öffnete der Bote das Tor in Glanz, worauf Nṣab- 20
29 Zîwā gerade dastand. Nṣab-Zîwā redete dann den König an und sprach: „Milde und sanft bist du, und deine Rede ist weitreichend und nicht müßig. Dein Glanz harrt in Schweigen[4], und dein Licht und deine Pracht[5] sind weitreichend und nicht wertlos. Du hast

1) Wohl פרמאי statt פרמה.

2) Es ist unklar, wie diese Worte mit den vorhergehenden zusammenhängen. Vorher ist jedenfalls eine Lücke. Vgl. auch Z. 17.

3) שראדא für die Füße auch 175, 6 f.; GR 376, 20 f.; GL 86, 1 f.; Morg 255, 1, 24 f.

4) Ist ohne Aufruhr. Siehe zu נטר S. 25^{10}. Sonst ist נטאר שידקא „Schweigen beobachten“ häufig, danach ist vielleicht auch hier נאטאר שידקא herzustellen. Daß der Glanz in einer personifizierten *Σιγή* wohne, entsprechend den Spekulationen gnostischer Kreise (vgl. Irenäus, *Adv. haereses* I, 1, 1; II, 12, 2), wird hier nicht gesagt.

5) ערותא ist Nöld., p. 62, 21 mit „Glanz“ übersetzt. An vielen Stellen hat es sicher diesen oder einen verwandten Sinn. Hier steht es zusammen mit נהורא und in der Nähe von זיוא. GL 66, 9 steht es in Gegensatz zu השוכא. GR 306, 14 heißt es: „Ich sprach in meiner ערותא, und mein Glanz ging über Jōšamîn auf.“ GR 345, 8: „Angenehm ist der Duft des Mânā. So wie dein Duft, teurer Mânā, angenehm ist, ist angenehm der Glanz (צאותא) des großen Lebens und die ערותא des ge-

keinen Gefährten an deiner Krone und keinen Genossen an deiner Herrschaft. Ein Kenner bist du der Ehre, die dir Lehren offenbart[1], die endlos sind. Deine Taufe ist im Jordan aufgerichtet, und alle deine Werke gehören dir. Wenn ich es dir sage, so zürne nicht, und die Sanftmut der Guten lasse sich in deinem Sinne nieder. Wundersam ist deine .....[2], die du ersinnst, und ohne Müßigkeit. (Da ist) der Mann, der von seiner Feste entfernt und mit Waffen von seiner Wohnung[3] verjagt wurde. Seine Söhne wurden im Widerstande getötet, und seine Frauen gehen in Trauer[4] umher. Seine Jordane sind gestört, und seine Škinās von ihrer Stelle entfernt. ‖ Zerstört haben sie seine Wohnung und seinen Bau, und sein Thron ist am Tore der Sufath aufgerichtet. Seine Welten sind gestört, in Gefangenschaft ist er gefangen[5], und Seufzen ist ihm in den Sinn gelegt. Wenn du es in deinem Sinne wünschest, will ich ihn beruhigen[6] und seinen Sinn an seinem Platze befestigen. Ich

---

waltigen Lebens.“ GR 361, 4: „Ich erleuchtete sie mit ערותא, einer ערותא, die wundersam und endlos ist.“ GR 341, 9: „Er strahlte in ערותא und erhob sich über die Welten.“ Auffallend ist allerdings, daß GR 334 ob. zwischen „Glanz, Licht, Strahlen“ und ערותא „Gebete“ eingeschoben sind. Alsdann findet sich ערותא sehr häufig mit תושביהתא verbunden oder steht ihm parallel: 221, 12; GR 219, 16; 305, 1, 9; 306, 19; Qol 3, 10; 26, 25 ff.; 28, 13; 41, 21. Aber auch hier wird es „Erleuchtung“ sein, wie es denn auch an diesen Stellen vielfach mit „Licht“ und „Leuchten“ in Verbindung steht. An der Stelle GR 64, 13 übersetzt es Brandt, Schr., p. 113 mit „Belehrung“, ohne eine nähere Begründung zu geben. An dieser Stelle und auch an anderen, z. B. GR 152, 7, kann es allerdings diesen Sinn haben. Aber man müßte es dann von ירא ableiten, das im Peal den Sinn „lehren“ nicht haben kann. Hingegen ist ערותא 142, 13 sicher עִירוּתָא „Wachen“.

1) Vielleicht ומגאלאלאך אפראשאתא (haplologisch statt ומגאלאלאלאך oder statt ומגאליאלאך) „und offenbart sind dir Lehren“. Zur Verbindung von גאליל mit אפריש vgl. S. 31[3].

2) Keines der verschiedenen צאותא paßt hier; man erwartet etwas wie שותא „Rede“.

3) דאריא irrtümlich statt דארה.

4) Zweifelhaft. Der Ausdruck findet sich noch 31, 9, außerdem steht *Mand. Diwan* B, Z. 8: יושאמין דאנאנה בטינבא יאתבאן „Jōšamîn, dessen Frauen in *ṭinbā* dasitzen“. Ein Vergleich der beiden Stellen hier mit 26, 11 könnte zur Annahme führen, daß טינבא bzw. טימבא „Unzucht“ od. ähnl. bedeute, aber dazu paßt יאתבאן im Diwan nicht.

5) Statt שבייא vermute ich שביא mit Beziehung auf Jōšamîn.

6) D hat עיאנהתא, bei AC ist es zweifelhaft. Für עיאנהה spricht ועבינה.

will ihm Wissen durch deine Taufe aufrichten[1] und deinen Namen
über ihn aussprechen. Mag Jōšamîn erfahren, daß er von deinem
Namen nicht verlassen ist. [Mag er wissen, daß] der Lichtkönig,
der gezürnt, sich beruhigt hat und Verzeihung ihm in den Sinn
gekommen ist.“ 5

Als der Lichtkönig dies hörte, freute er sich über Nṣab-Zîwā
über die Maßen. Mandā dHaijē erhob sich dann von seinem Throne
und sprach zum Lichtkönig: „Einem Manne, der von seiner Erde
und seiner Škîna vertrieben ist, hast du keine Macht zu vergeben.“[2]
31 Als der Lichtkönig dies hörte, sprach er || zu Mandā ḏHaijē: „Du 10
bist von deinem ersten Tage an Jōšamîn nicht hold. Von deinem
ersten Tage an hassest du ihn, weil du eine Frau aus seinem Neste
begehrt und er sie dir nicht gegeben hat. So hältst du den tiefen
Haß[3] in deinem Sinne fest, und er wird sich in aller Ewigkeit nicht
zersteuen. Du zerstörst und verwüstest seine Wohnung, und noch 15
hältst du am Hasse fest. Von den frühesten Zeiten an wurde wem
das angetan[4], was Jōšamîn angetan wurde, dem Manne, der von
seiner Erde vertrieben wurde und dem Kanzâlā[5], das das große
(Leben) ihm verliehen? Von seinen früheren Söhnen hat er keinen
einzigen wiedergefunden[6], und seine Frauen gehen in Trauer um- 20
her.“ Darauf sprach der Lichtkönig zu Nṣab-Zîwā: „Ich will dir
Geheimnisse offenbaren, daß du mit Glanz den Adel[7] behältst, den
du von deinen Vätern (ererbt), und die Weisheit, die deinem Ver-
stande zugeteilt ist. Teuer bist du, teuer dein Jordan und teuer
32 das Nest, aus dem || du hervorgegangen bist. Reichlich ist dir 25

---

1) Ich lese עתרוצלה.

2) דמיתאב ist aus למיתאב, vielleicht auch aus דתיתאתאב verderbt.

3) Ein Wortspiel.

4) Wahrscheinlich מן דאריא קאדמאייא מאן עתבידבה zu lesen, wobei דאריא kaum personifiziert (vgl. GR 152, 1) aufzufassen ist: „Gegen wen von den alten Äonen wurde so verfahren . . .“ Vielleicht ist aber auch מן קאדמאייא aus Z. 8 versehentlich hierher geraten.

5) Vgl. S. 22[8]. Wenn hier nicht ursprünglich etwas ganz anderes gestanden hat, ist die „Kopfbinde“ vielleicht als Zeichen der Herrschaft gedacht.

6) ABD haben לאדאורא, C לאדאוא mit darübergeschriebenem ר. Dies ist לאדאואר zu lesen und scheint mir das Richtige zu sein. Siehe zu 20, 4.

7) פרישותא „hervorragende Stellung, Adel“. So auch GR 2, 19, nicht „Erkenntnis“, wie es Brandt, Schr., p. 7 wiedergegeben ist.

Sanftmut [und?] dem Herkunftsorte[1], aus dem du entstanden bist. Bringe deinem Vater sanfte Worte und lasse sein Herz auf dessen Stütze ruhen.[2] Sage ihm: „Das große Leben ist der Güte zu dir voll."

Gepriesen sei das Leben. Das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

9. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

„Zu wem soll ich rufen, daß er mir antworte, und wem soll ich ein Wort sagen? Wem soll ich ein Wort sagen, daß er nicht abändere[3], was ich sage? Nicht hat der, nach dem ich gerufen, mir geantwortet, nicht der, zu dem ich gesprochen, mein Wort gehört.[4] Es schmerzte und drückt mich, es drückte und schmerzt mich gar sehr.[5] Wie lange soll ich noch am Tore von Sufath sitzen, wie lange seufzend dasitzen? Wann soll mein Streit gelöst und diese meine Bande zerschnitten werden? Was habe ich in der Höhe gesündigt, was begangen || am Lichtorte? Was habe ich an Taten begangen, die kein Mensch begangen haben sollte? Jetzt ist es mir weh, weh meinem Herzen. Wie muß ich seufzen und ist weh den Höfen meines Antlitzes.[6] Wieviel müssen sie doch Träne(n) vergießen, ohne sich satt zu weinen. Wer gleicht mir, dessen Söhne alle auseinandergetrieben wurden und auf dessen Ruf[7] niemand antwortet? Ich gleiche einer hohen Zeder, die die Zimmerer umringt

---

1) Vgl. S. 5.

2) A hat ואנהה, BD ואנהא.

3) Wohl דלאמשאניא zu lesen.

4) Vielleicht ist zu ולאדאמארילה als Objekt מאמלא zu ergänzen, vgl. Z. 7 f.

5) Bei dem offenbaren Chiasmus ist statt וכאברא עלאי wahrscheinlich ואכצאליא zu lesen, vgl. 33, 2.

6) Zu הארבאצא vgl. Nöld., p. 134, 4. Es ist assyrisch; aramäisch findet es sich zuerst in der lydisch-aramäischen Inschrift von Sardes. In der eigentlichen Bedeutung steht es noch 283, 12, uneigentlich schon 241, 13; 243, 5. Sonst findet es sich nur mit Körperteilen zusammen: GR 345, 11 „wie ging der Glanz auf (דנא B) über den הארבאציא eures Antlitzes"; GR 99, 4 „er schlug auf die הארבאציא seiner Brust", vgl. auch GR 310, 24; GL 3, 7; 130, 5; Qol 30, 5. Mit הארבאציא אנפיא sind nach dieser Stelle die Augen gemeint.

7) Ursprünglich doch wohl על קאלה, bzw. לקאלה.

und niedergeworfen haben. Wie eine Zeder, in die ringsherum ein Eisen hineingeschlagen ist, haben die Worte meiner Feinde mich umgeben.[1] Wehe mir! Nicht mein Bruder vom Mutterleibe[2] und nicht mein Freund von meiner Freundschaft erinnerte sich, daß ich mit ihm Treue geschlossen. Sie kehrten um ******[3], und mein Salz und meinen Becher schütteten sie aus. Sie haben den Tag meines Weines vergessen und erinnern sich keines einzigen meiner Tage. 34 Wieviel bin ich auf hohe Berge gestiegen und wieviel || die Pfade[4] der Bachtäler hinabgestiegen! Tausend waren mir Freunde und zweitausend haben [an?] meinem Tische (Brot?) gebrochen. Jetzt, wo ich mit meinem Fuße ausgeglitten bin, ist niemand da, der mich an der Hand faßte. Wo gab es einen Tag, an dem ich mir sagte, daß ich hier sitzen würde? Mein eigenes Herz hat es mir nicht offenbart, und niemand von den Uthras hat mich darüber belehrt. Nun sind meine Burgen zerstört und meine Söhne im Aufruhr fortgenommen. Verwüstet ist meine Škînā, und meine Boten speisen nicht bei mir.[5] Diese meine zarten Frauen gehen barfuß

1) An erster und dritter Stelle paßt הדר, vgl. auch 35, 4, aber die für הדירלה vor פארזלא angenommene Bedeutung ist gesucht. Hier würde הדיקלה sehr gut passen: in die ein Eisen, ein Keil hineingetrieben ist. ק und ר gehen auch sonst in den Handschriften durcheinander, vgl. z. B. 25, n. 13, 17, 18. Denn die Schreiber schreiben bei ק oft erst ein ר und fügen nachher den Mittelstrich ein. Aber an allen Stellen steht doch wohl dasselbe Wort, und הידקויא, הידקון kann nicht heißen „sie haben **in** ihn, **in** mich hineingestoßen". הידרון enthält wahrscheinlich das Suff. 1. sing., vgl. הידרויא, und ון ist nicht die einfache Pluralendung (vgl. Nöld., p. 223, 18 ff.). Daher kann עלאי nicht „um mich" heißen. Ich fasse עלאי als Wehruf auf, vgl. Nöld., p. 81[2].

2) Ich lese דכארכא. C hat דכאראותא.

3) In בון ist der Rest eines gesonderten Objektes erhalten.

4) Eventuell mit C „Stufen".

5) Unsicher. גוס oder גסס ist vielleicht eine Nebenform von נגס, das freilich nur westlich ist. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* I, p. 312b führt auch גוס an (unt. II), aber wenn nur der Infinitiv מיגס existiert, so ist er nicht auf diese Wurzel zurückzuführen, da er zu נגס gehört. An גסס in أجسّ ist nicht zu denken, da dies Denominativ ist, doch ist גוס IV bei Levy, ibid., p. 313a zu beachten. גייסי בהדדי hier nach *Ketuboth* 25a (falsches Zitat; die Worte stehen an dieser Stelle nicht) scheint für ביהדאדיא AD, vgl. auch C, zu sprechen, aber dies gibt hier keinen rechten Sinn, vgl. auch 36,6 f. In der Oxf. Rolle G, Z. 997 f. heißt es in bezug auf Dämonen: עו הילפא דהאלפו עו גאיסא דגאייס „sei es eine Ablösung, die sich ablöst, sei es eine Schar, die sich schart". Auch

einher, während sie doch so vollkommen sind.[1] Diese ....[2] mein Herz in Trauer und Klage fällt ab(?)."

Als Jōšamîn dies sagte, erwiderte Mandā ḏHaijē und sprach: „Wer Gutes tut, findet Gutes, wer Häßliches tut, findet Böses.[3] Wenn du bescheiden wärest, wäre dein Glanz nicht von seinem Orte gewichen, jetzt, wo du auf Böses gesonnen, ‖ ist passend der Ort, an dem du sitzest." Als Mandā ḏHaijē dies sagte, erwiderte Jōšamîn und sprach: „Mein Sohn! Ich weiß, wer mich in diese Bande gelegt hat. Wäre die Fessel[4] nicht zu schwer für mich, wäre eine leichtere als sie mir umgelegt, erhöbe ich ein mächtiges Geschrei[5] und zerstörte alle Berge. Ich täte meinen Feinden etwas an, daß keiner zum anderen gelangen könnte.[6] Es sei denn, daß[7] einmal der Tag eintritt, wo mir Verzeihung[8] gewährt wird. Wenn dies eintritt, daß mein Thron wieder aufgerichtet wird, dann will ich eine Bestechung zahlen, daß Gute zu Schlechten werden. Aber ich habe eine Stütze darin, daß ich weiß, daß ich nicht allein dastehe.[9] Ich habe von meinem Vater gehört, daß Große, die sich über Geringe überheben, wegen ihrer Sünden zur Rechenschaft gezogen werden. Und Eltern hassen nicht (ihre) Söhne."

Als Jōšamîn dies sagte, freute sich das große Leben über seine Rede. ‖ Es sandte Nṣab-Zîwā, den Wächter, der allerorten sitzt. Es sagte zu ihm: „Geh zu Jōšamîn und stütze sein Herz auf seine Stütze.

---

dieses גאייס käme hier in Betracht. Im *Asfar Malwâšē* steht es einigemal in Verbindung mit Krankheiten. P. 63, 1 f.: עו קירסא וגיסא ופאגודתא עו מיא עזיביא גאייס; p. 79, 12: עו קירסא ניגוסבה עו הארשיא ניבדולה. — אביהדיא steht für אביהדאי.

1) Im Pariser Diwan, 1024 f. heißt es: עית ניטופיאתא דמשאלמאן ועית מינאיהון דמטאנפא ולאמכאונא „Es gibt Frauen (vgl. *Uthra*, p. 538 f.), die vollkommen, und es gibt von ihnen, die unrein und unordentlich sind."

2) B hat מכארואזתאי. Ich habe für die beiden Wörter keine Erklärung. Weder כבכ noch כבץ (vgl. Nöld., p. 47, 19) paßt.

3) Gegensätzlich zu 9, 2.

4) Vgl. S. 29[5].

5) Vgl. S. 22[10].

6) Die Wendung auch in der alten Bleitafel *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 358, Z. 93 f.

7) Vgl. Nöld., p. 478.

8) Lies ד[תיא]בותא, vgl. 30, 7.

9) Siehe 36, 4; GR 299, 28; 314, 13; Morg 72, 11.

Sage ihm: „Du bist von unserer Pflanzung[1], so werden wir dich nicht allein lassen. Du sollst nicht sagen: ich stehe allein da. Deine Škînā ist festgegründet in Glanz und Ehre, und deine Burg und dein Bau sollen neu gegründet werden, wie sie waren. Deine Kinder sollen dir wieder ins Leben gebracht werden und deine Boten in deiner Škînā als Wächter dienen. Dein Thron soll fest aufgerichtet werden, wie er war, und du sollst in deiner Škînā König genannt werden."

Als Nṣab-Zîwā dies hörte, machte er sich auf, er kam zu Jōšamîn und sprach zu ihm: „O Jōšamîn, höre mein Wort, das ich spreche. Grüble nicht und verzehre dich nicht[2] und laß dir keinen Fehl in den Sinn kommen. || Warum willst du, was eintreten soll, so zunichte machen? Mich hat das große (Leben) gesandt[3] und zu mir gesagt: „Geh zu Jōšamîn, geh, beruhige Jōšamîn und sage ihm, daß wir alle seine Uthras erleuchten wollen. Er soll gestützt werden, doch sich beugen[4] und bücken, dann soll er wissen, daß er bei uns wieder aufgerichtet wird." Jetzt, du Jōšamîn, höre das Wort der Wahrheit. [Nimm an] Sanftmut und sei ohne Widerspenstigkeit. Jetzt soll der Gestank von deiner Škînā fliehen, und Wohlduft dir zuwehen. Reiner Äther soll kommen, und nun magst du die Verfolgung vergessen. Du sollst glänzen, leuchten und aufgerichtet werden und König in deiner Welt sein."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

10. — Ich sagte mir[5], ich würde ein Großer sein, wer hat mich zum Kleinen in der Welt geschaffen? Ich sagte mir, ich würde ein König sein, warum haben sie mich von || meinem Throne ge-

1) Vgl. Qol 40, 7: „Gepriesen seist du, mein Vater Jōšamîn, du Reiner, Sohn der Pflanzung (ניצובתון) des gewaltigen Lebens." Danach hat Morg 4, 3 einfach יושאמין דאכיא בר ניציבתון und Siouffi, p. 38, 4 *Youchomin-Dakhio-bar-Nissobto* (ou fils de Nissobto).

2) GL 43, 4: לאתירניא ולאתיכאוא, dort zum Mânā des großen Lebens gesprochen. Das zweite Verb gehört doch wohl zu כוא „brennen" als Ethpaal. לאתיכוא ist die ältere defektive Schreibung.

3) רורביא hängt in der Luft. Es kann weder zum Vorhergehenden, noch zum Folgenden gezogen werden. Vielleicht ist es Rest eines Parallelsatzes zu אנא שאדרון רביא.

4) Ich vermute ונינמאך.

5) Das folgende Stück berührt sich mit p. 262 ff.

stürzt? Es haßte mich Nbaṭ der Große, es haßte mich Šarrath, meine Mutter.[1] Ich habe meine Welten verwüstet, nun ist Verwüstung in meine Škînā gekommen. Da ich sanft und bescheiden war, warum haben sie mich zum Empörer gemacht? Da sie mich zum Vollkommenen geschaffen[2], warum haben sie mich zum Urheber des Fehlerhaften gemacht? Da ich recht und ordentlich war, warum haben sie mich zum Mißmutigen[3] in der Welt gemacht? Da ich König an der Spitze der Lichtwelten war, warum haben sie mich an das Ende der Welten gesetzt? Gesetzt haben sie mich an das Ende der Welten, und ich muß im Fußblock ausharren. Warum haben sie mich zum Empörer gemacht und der Sanfte .....? Da ich König in den Welten war, warum haben sie mich zum Urheber des Widerstandes[4] gemacht? So, ja so ergeht es einem jeden Manne, der auf das Gerede[5] der Frauen hört. Ein Uthra, der auf das Gerede der Frauen hört, wird von seiner Welt[6] heruntergeworfen. Alsdann, als ich ein Hervorragender unter den Uthras war, warum haben sie mich zum Achten[7] gemacht? Warum | haben sie das Licht 39 von mir losgelöst und meinen Glanz davongetragen? Sie nahmen mir meine Prachtgewänder und fesselten mich mit Fesseln, am Orte[8], wo ich meine Eltern suche, meine Augen jedoch die ihrigen nicht treffen. Ich suche mein Weib, doch mein Weib kommt mir

---

1) Siehe S. 6². Šarrath ist sonst nicht Jōšamîns Mutter, vgl. S. 30¹.

2) Wohl aus שאלמון verderbt.

3) Wie im jüdischen Aramäisch (vgl. Levy, *Chald. Wörterbuch* II, p. 595a) hat נסיס auch im Mandäischen den Sinn „betrübt“. נסס und הדי stehen einander gegenüber: GR 3, 17; 9, 14; 263, 19 ff.; 273, 13. An dieser Stelle könnte נסיס allerdings auch die im Syrischen übliche Bedeutung „krank, schwach, elend“ haben. Wie Oxf. 24b יומא נסיסא steht (איתילכון ליום מותא הייא וליומא נסיסא האדוא, entstellt Morg 43, 8 f.), so GR 140, 4 מיא עכומיא נסיסיא und hier 127, 8 f. באיתא נסיסא als Bezeichnung für den jerusalemischen Tempel.

4) Lies מאריא קיריא, vgl. מאריא הוסראנא Z. 4.

5) Vgl. auch 262, 8. רטן in den mandäischen wie in den jüdischen Schriften nicht bloß „murmeln“, sondern auch „murren“ (vgl. 68, 5; 120, 9) wird auch allgemein von verächtlichem Gerede gebraucht (GR 63, 19; *Mand. Diwan* C 5). Hier 133, 5 wird das Pael vom Zwitschern der Vögel gebraucht.

6) Lies אלמה, was auch C hat.

7) Vgl. die Einleitung.

8) Ein Beispiel für die Verwendung eines bloßen Substantivs als Ortsbezeichnung im Mandäischen außer בית.

nicht vor die Augen. Ich suche die Uthras, meine Söhne, aber sie kommen mir nicht vor die Augen. Wenn es mir weh tut und mich drückt, da weine ich um mich. Unter allen Uthras, die einen Fehler begangen, haben sie nur mir den Fehler heimgezahlt, [den] ich nicht einmal begangen habe.[1] Da ich ruhig vor dem Könige war, warum haben sie mich von meinem Throne gestürzt? Wehe, daß mein eigener Mund[2] mich heruntergebracht und meine eigene Zunge mir zur Verfolgung wurde. In Fesseln haben sie mich gelegt, zu einem Heruntergekommenen[3] haben sie mich gemacht, und wegen der Untreue[4] meines Mundes haben sie mich von meinem Throne gestoßen. Während ich selber ein König war, machten sie mich zu einem Uthra, der vor einem Könige stehen muß. Als ich sanft und bescheiden war, || haßten mich die Uthras, die mir gehörten. Wehe[5], alle Frauen, die ich hatte, alle, ja alle gerieten in großen Zorn gegen mich, und man band mich an einem Orte fest.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Der gute Hirte.

In GR 177, 18 ff. wird Mandā dHaijē mit einem guten Hirten verglichen. Die Stelle ist verderbt; sie mag ursprünglich etwa gelautet haben: ולמאנדא דהייא דהאוילכון רוהצאנא כד ראיא טאבא דראיאלון [לאקנה] הר כאליא ומראהיק מינאיכון כול רוה סיטיא כד ראיא טאבא דעל אקנה לדיבנאיהון

1) Sehr zweifelhaft. Vgl. auch 38, 3 f.

2) Lies דפומאי דיליא statt דיליא דפומאי.

3) GR 60, 14 werden die Planeten ראדאייא genannt: „den Wanderern wurde gegeben, daß sie bei Tag und bei Nacht wandern“ (von Brandt, Schr., p. 100, 2 f. unrichtig übersetzt). Diese Bedeutung kommt hier nicht in Betracht; Jōšamîn mußte ja fest im Blocke sitzen. Ich vermute, daß ראדאיא hier arab. رَدّ ist. 150, 9 paßt freilich auch diese Bedeutung nicht.

4) Oder ähnliches. אקארא ist jedenfalls von עקר herzuleiten, aber die Bedeutung läßt sich darum nicht näher bestimmen. GL 60, 4 sagt der Mânā: „Ein Mânā bin ich des großen Lebens, an dem אקארא und Trug nicht ist.“ אקארא und „Trug“ stehen sich also nahe. Nach C wäre באקארא im ganzen als das Nomen aufzufassen und wäre Subjekt zu אשפלאן. Kaum richtig.

5) Ich lese jetzt אלאי mit C; zur Bedeutung vgl. Nöld., p. 81².

דאבארלהון הו מאותיבלכון ונאציבלכון לקודאמה „Zu Mandā ḏHaijē habet Vertrauen. Wie ein guter Hirt, der seine Schafe hütet, hält er von euch jeglichen Geist des Abfalles fern. Wie ein guter Hirt, der seine Schafe zu ihrer Hürde führt, setzt er euch hin und pflanzt euch vor sich auf." Was dort nur kurz gesagt ist, wird hier in zwei Abschnitten ausführlich geschildert. Die beiden Stücke sind wohl nur wegen der Verwandtschaft des Inhaltes zusammengestellt; nichts weist darauf hin, daß sie desselben Ursprungs sind und von vornherein zusammengehören.

Die Vorstellung vom guten Hirten ist alt. Sie ist auf heidnischem Boden entstanden, sie knüpfte sich an verschiedene Götter, besonders an Hermes, und ist erst von da aus ins Christentum eingedrungen, vgl. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 12 ff., 31 f., 113 ff.; *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 36, 107; Wendland, *Urchristliche Literaturformen*, p. 387. Daher braucht auch das Bild bei den Mandäern nicht aus dem NT oder der altchristlichen Kunst entlehnt zu sein. Die Gefahr, die in dem ersten Stücke der Herde droht, ist eine plötzliche Überschwemmung; der Hirt sucht Rettung auf einem Schiffe. Dieses Bild liegt für Babylonien, wo das plötzliche Anwachsen der beiden großen Ströme oft Unheil anrichtet, nahe. Auf altchristlichen Darstellungen findet sich mehrfach das Bild des guten Hirten neben dem der Arche Noahs. Sie sollen beide die Errettung der Gläubigen veranschaulichen; eine organische Verbindung zwischen den Bildern ist nicht vorhanden. Vgl. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 113. Auch in diesen Darstellungen hat man nicht ein Vorbild unserer Schilderung zu sehen.

„Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt." Diese Art der Einführung findet sich auch sonst in der mandäischen Literatur. Nicht bloß in dem verwandten Abschnitte p. 143 ff., sondern auch in Kap. 34 f., dann in GR 335, 13: „Eine Rebe bin ich, eine einsame, die in der Welt dasteht. Nicht habe ich einen hohen Pflanzer, nicht einen Pfleger, nicht einen milden Helfer, der komme und mich über jedes Ding unterrichte." GR 360, 7: „Der Hüter des reinen Tarwan bin ich, der Sohn des großen Nbaṭ. Ich bin der Sohn des großen Nbaṭ, aus den beiden reinen Bergen (siehe zu 195, 14) bin ich hervorgegangen." GL 38 ff.: „Ein Mânā bin ich des großen Lebens, ein Mânā bin ich des gewaltigen Lebens, ein Mânā bin ich des großen Lebens. In der Tibil hat wer mich wohnen lassen, wer hat mich wohnen lassen in der Tibil? In den körperlichen Rumpf hat wer mich geworfen, wer hat mich geworfen in den körperlichen Rumpf, der weder Hände noch Füße hat?" GL 86, 10: „Der erste Vertrauende bin ich unter den Auserwählten, das Haupt bin ich

der Gläubigen. Von Anfang an bin ich mit dem Zeichen gezeichnet und ging ich hin an das Ufer des Jordan.“ GL 123, 1: „Ein Guter bin ich, ein Sohn des großen (Lebens), der ich im Tränenrock Wohnung nehmen mußte, im Rock verzehrenden Feuers, das finster und lichtlos ist.“ Ebenda Z. 13: „Ein großes Glanzwesen bin ich, an dem weder Mangel noch Fehl ist.“ GL 134, 24: „Ein Glanzwesen bin ich, ein Sohn von Glanzwesen. Ein Glanzwesen bin ich, ein Sohn Gewaltiger (oder: des gewaltigen Lebens, siehe oben), ein Glanzwesen bin ich, ein Sohn Großer. Wer hat mich in die Tibil gebracht und da wohnen lassen? Wer hat mich in der Tibil wohnen lassen, in dem Hause, das Lügner gebaut?“ אנא steht überall an zweiter Stelle, nur GR 316, 1 hat אנא an der Spitze: „Ich bin Jōkabar-Kuštā, der ich vom Hause meines Vaters weggegangen und hergekommen bin. Ich bin hergekommen mit verborgenem Glanz und mit Licht ohne Ende.“ Besonders wirkungsvoll ist die Einführung, wenn das Prädikat ein zusammengesetzter Ausdruck ist. Da wird der erste Teil künstlich abgetrennt und vor אנא gesetzt: סימאת אנא סימאת הייא, hier 210 ff.

Gerade beim vorliegenden Stücke vom guten Hirten denkt man an die Ich-Prädikation *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* Joh. 10, 11, 14. Diese Art der Selbsteinführung wurde in den letzten Jahren wiederholt untersucht; es genügt jetzt, auf Norden, *Agnostos Theos*, p. 186 ff. zu verweisen. Daß der Mandäer von den NTlichen Stellen abhängig sei, ist nicht anzunehmen. Diese Selbstprädikation ist ja gerade bei den Semiten beliebt und wird bei ihnen von jeher als feierliche Einführung namentlich göttlicher Wesen angewandt.

11. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt, Schafe und Lämmer hüte ich. Um meinen Hals (trage ich) die Schafe[1], und von dem Dorfe entfernen sich die Schafe nicht. Nicht trage ich sie[2] an das

1) ריבנא nur hier. Alle Handschriften haben so, nicht דיבנא. Die Bedeutung ist durch den Zusammenhang gesichert.

2) Nöld. übersetzt p. 291 unt. „ich bereite sie“, was nicht paßt. Qol 22, 10 steht ניתון טאביא וניטאיבון „die Guten mögen kommen und Gutes finden“ (Ethpaal). Dann hat טאבותא einer alten Ideenverbindung folgend die Bedeutung „Gewürz, Spezerei“ angenommen, danach טאייב „riechen lassen, beräuchern“ mit Ethpaal als Passiv: Oxf. Rolle F, Z. 1107 f., 1329 ff.; Lond. Rolle A, Z. 528. Das alles paßt hier nicht. Hier erwartet man „treiben“ oder „tragen“. Ich vermute danach an dieser Stelle ולאטאינינון (von טען) und in 42, 5 למיטאן.

Meeresufer, damit sie nicht den Strudel des Wassers sehen, damit sie sich nicht vor dem Wasser fürchten, und wenn sie Durst haben, kein Wasser trinken. Ich trage hin und tränke sie mit Wasser aus meiner hohlen Hand, bis sie sich satt getrunken haben. Ich bringe sie nach der guten Hürde[1], und bei mir || weiden sie. Von der Mündung des Fraš (Euphrat[2]), von der Mündung des Fraš-Ziwā[3] brachte ich ihnen Dinge von wundersamer Güte.[4] Ich brachte ihnen Myrte und weißen Sesam und brachte ihnen helle Kreuze.[5] Ich fege und spüle sie ab[6] und lasse sie den Duft des Lebens[7] riechen. Ich legte ihnen einen Gürtel um, bei dessen Anblick die Wölfe erbeben.[8] Nicht springt ein Wolf in unsere Hürde, und vor einem

---

1) דיבנא außer an der in der Vorbemerkung angeführten Stelle auch noch GL 10,23: „Wer soll die Klapper (כארכושתא) in die Hand nehmen und die Schafe nach ihrer Hürde (לדיבנאיהון) klappern?“ Das Wort ist ins Arabische übergegangen. *Lisân* XVII, p. 2 hat: الدِّبْن حظيرة من قصب تعمل للغنم „Dibn ist ein Gehege aus Rohr, das für die Schafe hergestellt wird.“ Ibn Manẓûr hält es für ein persisches Fremdwort.

2) Der Name פראת, der noch einigemal vorkommt (Qol 13, 5, 14; פראת רבא GR 67, 8; 386, 25; פראת ודיגלאת GL 10, 20; פראת זיוא *Mand. Diwan* B, 2, 30, 36; ותרין פומיא פתינאלה לפראת זיוא הדא פומא למשוניא כושטא קאזיל והדא פומא לתיביל קאזיל „zwei Mündungen öffneten wir dem Prât-Zîwā; eine Mündung geht nach Mšunnē-Kušṭā und eine Mündung nach der Tibil“ *Mand. Diwan* B, 38), wurde zu פראש umgewandelt und somit der kosmogonischen Nomenklatur der Mandäer eingereiht (*Uthra*, p. 544).

3) Vgl. auch GR 370, 24; 371, 1.

4) Vielleicht steht hier auch schon טאבותא im Sinne von wohlriechendem Kraut, vgl. S. 44², dann hätte man דשאניא טאבותא zu lesen „Kraut von wundersamer Art“. Zur Konstruktion vgl. Nöld., p. 460.

5) Hier werden Dinge aus dem Kultus der Mandäer genannt. Vgl. S. 5³. Die Myrte dient zum Kranze. Über die דראבשיא siehe zu 189, 11. Siouffi nennt p. 39, 26 unter den göttlichen Wesen *Drapchi, ou Atokni* und sagt „Ils sont frères“!

6) Vgl. auch 127, 10 f. — כנש und זלה zusammen (כנושאי זלותאי) auch *Chullin Babli*, f. 60a.

7) Siehe zu 6, 4; 96, 6.

8) Bei רביא ABD wird allgemein das Schreckenerregende ausgedrückt, vgl. האזילה אלמיא ומישתארהזיא GL 68, 7, aber דיביא ist doch wahrscheinlicher. Vgl. auch 144, 4. Statt מישתארהזיא steht auch מידאהליא, so האזילון אלמיא ומידאהליא GR 88, 18; האזילה סאהריא ומידיהליא GR 344, 18.

grimmigen Löwen[1] brauchen sie sich nicht zu ängstigen. Vor dem Sturme brauchen sie sich nicht zu fürchten, und ein Dieb kann bei uns nicht eindringen. Ein Dieb dringt nicht in ihre Hürde, und um ein eisernes Messer[2] brauchen sie sich nicht zu kümmern.[3]

Als meine Schafe[4] friedlich[5] hingestreckt waren und mein Haupt auf der Schwelle lag, da öffnete sich ein Spalt in der Höhe, und Donner[6] erdröhnte[7] hinter mir. Die Wolken erfaßten einander und wütende Stürme entfesselten sich.[8] Regen stürzte haufenweis

1) Vgl. auch GL 14, 8; 75, 22.

2) סיכינא ist die übliche Form im Mandäischen, vgl. Nöld., p. 125, 1. סאכינא in C gibt kaum eine ältere Lesart wieder. Es ist Schreibfehler oder durch das Syrische beeinflußt. Daß *sikkînā* alt und jedenfalls älter als dieses Stück ist, zeigt arab. سِكِّين, das im Sawâd entlehnt sein dürfte. Die Form סאכינא habe ich mir sonst aus dem Mandäischen nicht verzeichnet.

3) ACD haben עלא, B עלה, also dieselbe Unsicherheit wie 23, 1.

4) ד̄אינאי ABD, vgl. auch 42, 6, ist erst durch die Abschreiber hineingebracht, die אנא mit אינא „Auge" zusammenwarfen. Man hat hier nicht eine Quetschung des ק in אקנא, der gewöhnlichen Form des Wortes, anzunehmen.

5) Die richtige Form ist בשלאם. Die Schreibung בישלום entspricht der getrübten Aussprache des langen a und findet sich auch sonst: GR 125, 8; Cod. Paris. 15, f. 52a unt., wo Morg 44, 9 und Oxf. 25b, 5 בשלאם haben. Siouffi hat p. 170 שלאם *chlom*. בישלום erscheint hier 45, 2 als Name. Damit ist wohl Muhammed gemeint, und es scheint ein Calembour zu sein: بى سلام.

6) Nöldeke übersetzt גארגול p. 158, 16 mit „Himmelskreis", p. 301, 1 גארגול גיהראת „die Himmelssphäre verdunkelt sich". Aber es ist ja bereits Nacht. *Asfar Malwâšē*, Cod. Par. 26, f. 238b f. wird die Bedeutung des Blitzes (בירקא) in den verschiedenen Monaten besprochen, f. 239a ff. die אתואתא ד̄גארגול בעשומיא, f. 243b ff. die Bedeutung des Sturmes (זיקא). Weiterhin f. 253a unt. steht גארגול ובארקא zusammen, f. 253b ob. גארגול ופיקא וצאעאקיא, worin פיקא wie hier Spalt im Himmel (פִּקְנָא) und צאעאקיא ein Plural von صَاعِقَة ist. Danach ist גארגול eine Gewittererscheinung, wohl „Donner". Es ist wie קרקר schallnachahmend. Von גארגליא 109, 10; 116, 10 ist es zu trennen.

7) Nöldeke identifiziert es wohl a. a. O. mit syr. ܥܟܪ „trübe sein" (vom Auge). Ich vermute, daß es גער ist; zu ה < ע vgl. Nöld., p. 71. Auch im *Asfar Malwâšē*, Cod. Par., f. 239b f. steht גארגול גאהרא; f. 226b גוהא גאהרא. Siehe auch 35, 5.

8) עקר heißt auch im Mandäischen „entwurzeln, ausreißen". Hier könnte es in demselben Sinne stehen und איבא zum Subjekt haben, aber 42, 1 wie auch 132, 8; 133, 11 muß es intransitiv sein. Das Leidener

herunter und Hagel[1], der Elefanten erschlägt, Hagel, der Berge zerschmettert, und Stürme entfesseln sich in einer Stunde. Meere brachen hervor[2] und überschwemmten alle Welt. Dort unter dem Wasser entkam nicht wer von der Höhe heruntersank[3] wie in einem Schlunde.[4] Das Wasser trieb fort einen jeden, der keine Flügel oder Füße hatte.[5] Er eilt hin und weiß nicht, daß er hineilt, er kommt und weiß nicht, daß er kommt.[6] Da sprang ich auf und trat in die Hürde, um meine Schafe von ihrem Orte fortzutragen.[7] Ich sah mir die Augen voll[8]: ich sah das Meer, ich sah den wütenden Sturm, ich sah die Regenwolken, die einander keinen Gruß entbieten. Zehntausend mal zehntausend Drachen sind in jeder einzelnen Wolke. Ich weine um meine Schafe, und meine Schafe weinen um sich selbst. Es weinen die kleinen Lämmlein, die aus dem Tore der Hürde nicht herauskommen können.

Glossar hat p. 132: אקר גאקר قلع يقلع *eradicare*, p. 166: אקר גאאקר نزع ينزع *auferre*, aber p. 48: אקר גאקר تنقلع يتنقلع *eradicari* (beachte das tanafʿal). Vielleicht durch עקר = ערק beeinflußt, siehe zu 136, 10.

1) גלאלא steht in diesem Sinne oft im *Asfar Malwâšē*: איבא ומיטרא וגלאלא p. 202, 5, 7; מיטרא וגלאלא ובארדא 209, 1; גלאלא דבארדא Cod. Par., f. 245a; גלאלא וקורשא f. 239b.

2) אתותיא BD ist durch אתותיא in der folgenden Zeile veranlaßt.

3) Unsicher. Die Wendung findet sich auch GR 320, 17, wo sie sich schwer mit dem Vorhergehenden verbinden läßt. מדליא wird Nöld., p. 132, 20 mit Recht von עלא hergeleitet. In leicht verständlichem Sinne steht *Asfar Malwâšē*, p. 213, 1 f.; 216, 12 f. מן מאליותא לשאפלותא מאסגיא „es geht von der Höhe (מִיעַלָּיָיתָא) zur Niedrigkeit", es geht abwärts. P. 222, 8 steht מן שאפלותא למאליותא מאסגיא.

4) Vielleicht פומא für בפומא.

5) Vielleicht עו לינגריא zu lesen: der nicht fliegen oder laufen konnte. Vielleicht aber auch גאנפיא statt כאנפיא vgl. Nöld., p. 157, 19: der keine Arme und Füße hatte, um zu schwimmen.

6) כד ist wohl ebenso zu streichen wie לדיבנא ABD. Statt דאתא erwartet man דאתיא, das etwa über ein fälschliches דאתה zu דאתא wurde.

7) Vgl. S. 44[2]. אינאי ist hier durch das folgende אינאי veranlaßt.

8) Nicht etwa: ich füllte die Augen (mit Tränen). מלא ist so oft mit אינא verbunden: אינאך מליבה באלמא „sieh dich satt an der Welt" GR 96, 4; מליא אינאך בקין ואנאתאן גאבאריא דהשוכא למאהו דאמין „sieh scharf Qin und Anatan, die Recken der Finsternis, daraufhin an, welchem Dinge sie gleichen" GR 140, 9; אינאי במיא סיאויא מלית (so mit BCD statt מלאת) „ich sah mir die Augen am schwarzen Wasser voll" GR 337, 11; אינה (ב)נהורא עתמליא „seine Augen wurden voll des Lichtes" GR 64, 24, bzw. אינאי GL 50, 13; 88, 3; 115, 9. Siehe auch zu 97, 9.

Als so ********, trat ich in das Haus, || stieg auf die höchste Stelle[1] und rufe nach meinen Schafen. Nach den Schafen meiner Obhut rufe ich, ich pfeife nach ihnen[2] und lasse sie hören, daß sie zu mir kommen sollen. Ich pfeife nach ihnen auf meiner Pfeife[3] und schlage an meine *zak(k)aithā*[4] nach dem Wasser hin. Ich rufe ihnen zu: „Meine Schäflein, meine Schäflein, kommet! Nach meinem Rufe richtet euch! Kommet[5], richtet euch nach meinem Rufe, dann werdet ihr den Wolkendrachen[6] entgehen. Kommet, kommet zu mir! Ein Hirte bin ich, dessen Schiff bald kommt. Es kommt mein Schiff des Glanzes, und ich komme mit und bringe meine Schafe und Lämmer hinein.“ Ein jedes, das auf meinen Ruf gehört und auf meine Stimme geachtet und seinen Blick mir zugewandt, das fasse ich mit meinen beiden Händen und bringe es zu mir in mein Schiff hinauf. Doch jedes männliche und weibliche Lamm, das sich hat packen lassen, | zog der Wasserstrudel[7] hinab, verschlingt das gierige Wasser. Wer auf meinen Ruf nicht gehört, der versank. Ich trat auf die höchste Stelle des Schiffes. Das Vorderteil steht zusammen mit dem Pfahl.[8] Ich sage: „Wie weh ist mir um meine

1) Vgl. auch 44, 2. Sonst ist ראמתא, pl. ראמאתא „Höhe, Anhöhe“, vgl. GL 58, 15; 99, 4.

2) קארינין ist haplologisch aus קארינאנין, שאריקנין aus שאריקנאנין entstanden. Die Varianten zeigen auch Formen, die auf שארקינאנין (vgl. Nöld., p. 231 f.) zurückgehen.

3) Vgl. Nöld., p. 130, 24.

4) Jedenfalls ein Schallinstrument, aus Metall oder eine Art Pauke. Eine Glocke (זאפ < זאג, wie זכוכיתא „Glas“ aus זגוגיתא), mandäisch זאנגא, ist es kaum, da man auf eine Glocke in der Regel nicht klopft. Vgl. auch 161, 13.

5) Dieses אנאתון ist vielleicht fälschlich aus אתון hergestellt. Schwankungen finden sich auch sonst, vgl. n. 15 und p. 11, n. 18, und sie zeigen, daß neben אנאתון auch אתון existierte.

6) דאנאניא aus C.

7) Vgl. auch Z. 5. כריכתא ist die gewöhnliche Form, vgl. GR 163, 21; 391, 1; Nöld., p. 117, 21. Oxf. Rolle G, 807 hat כארכא דמיא.

8) Die Stelle ist dunkel. מהארא steht im Johannesbuch immer als Teil des Schiffes (152, 4; 156, 10; 234, 10). Es scheint zum assyrischen *mḫr* „gegenüberstehn, vorn sein“ zu gehören, und danach faßt man es am ehesten im Sinne „Vorderteil“ auf. Hierzu paßt auch 234, 10: „sie schufen ihm Vorder- und Hinterteil“. Die Stellen 152, 4; 156, 10 bieten dafür keine Stütze, sprechen aber nicht dagegen. Herr Prof. ZIMMERN schreibt mir auf eine Anfrage: „*maḫru* im Sinne von „Vorderteil“ eines Schiffes findet sich, soweit ich sehe, gerade nicht. Dagegen ist für „Vorder-

Schafe, die vom Schlamm[1] heruntersinken. Sie versenkte der Wasserstrudel weg von mir, der kreisende Wasserstrudel. Wie schmerzt es mich um die Widder[2], welche die Wolle an ihrer Seite in die Tiefe gezogen hat. Wie schmerzt es mich um die Lämmlein, deren Bauch sich nicht mit Milch gefüllt hat. Von tausend fand ich eines wieder, von einer ganzen Generation fand ich zwei. Wohl dem[3], der im Wasser ......[4] und in dessen Ohr kein Wasser gedrungen ist. Wohl den großen Widdern, die mit ihren Füßen gestampft haben.[5] Wohl dem, der den Sieben und Zwölf entkommen ist, die die Schafe stehlen. Wohl dem, der sich nicht niedergekauert und nicht hingelegt und || tiefen Schlaf nicht geliebt hat. Wohl dem, der in diesem mangelhaften Zeitalter des Bišlom heil geblieben ist.[6]

teil des Schiffes" durch das große Schiffsvokabular K. 4378 (bei Delitzsch, Ass. Lesest., 3. Aufl., S. 86 ff.) Kol. VI, 36 ausdrücklich *pān elippi* bezeugt. Doch halte ich es trotzdem nicht für unmöglich, daß ein mandäisches מהארא des Schiffes auf ein babylonisches *maḫru*, das reine Synonym von *pânu*, zurückgehen könnte." — Die vorliegende Stelle ist unklar. מהארא scheint hier ein am oder im Schiffe aufrecht stehender Teil zu sein. Im assyrischen Schiffsvokabular steht *maḫrāt elippi* hinter *sikkat elippi* (Delitzsch, *Handwörterb.*, p. 403 b). „Die Sache wird so liegen (auch im Hinblick auf die entsprechenden Ideogramme): *sikkat elippi*: die Schiffspflöcke, *maḫrāt elippi*: die vorderen (scil. Pflöcke) des Schiffes" (Zimm.). Das würde hier ganz gut passen. — In anderem Sinne steht מהארא GL 10, 20; 111, 14 f. Da ist es offenbar eine Vorrichtung beim Bewässern (Schleusenbrett?). Nöldeke übersetzt es 11[2]; 432, 9; 441, 9 mit „Maß"; das paßt nicht. — כודכא ist der aufgerichtete Pfahl oder Stein: als Grenzpfahl, Grenzstein, Wegstein. Es entspricht dem Sinne nach dem assyrischen *kudurru*. Eine Frage an Herrn Professor Zimmern, ob hierfür eine Nebenform bekannt sei, die כודכא entspreche, wurde von ihm verneint. Auch hier wird כודכא ein Pfahl sein, aber Näheres ergibt sich aus dem Zusammenhange nicht.

1) Syr. ܩܘܡܐ vgl. Payne-Smith, 3686 unt. Auch 141, 11.

2) גאבליא nur hier und in Z. 11. Ich nehme die Bedeutung nur nach dem folgenden עשניא an, das doch wohl = ערשניא ist, also männliche Schafe.

3) Die mit טובה ל eingeleiteten Sätze sind in den mandäischen Schriften häufig. Norden weist *Agnostos Theos*, p. 100 f. nach, daß *ὄλβιος ὅς, μάκαρ ὅς (ὅστις), felix qui, beatus qui* der Sprache der Mystik und der Mysterien eigentümlich ist.

4) Ich kann aus אקריא auch bei leichten Änderungen nichts Passendes gewinnen. Kaum דעקבה: dessen Fersen im Wasser stehen.

5) Und sich dadurch auf der Oberfläche hielten.

6) Ein Wortspiel. Zu בישלום vgl. S. 46[5].

Wohl dem, der sich einen Kranz aufgesetzt und daneben[1] die Kopfbinde umgelegt hat. Wohl den Jüngerinnen, die sich aus den Schlingen[2] der Rûhā befreien, sich befreien von dem Schmutz und der Schande und der Kette ohne Ende. Meine Auserwählten![3] Ein jeder, der am Ende des Zeitalters des Nirig[4] leben wird, dem sei sein eigenes Gewissen eine Stütze. Er wird kommen und in die 5

1) An dessen (des Kranzes) Seite? Oder ist etwa גאמבא Seite des Kopfes, „um seine Schläfen“? Zu בורזינקא vgl. PETERMANN, *Reisen* II, p. 462; Nöld., p. 20, 15; Brandt, Schr., p. 50[1] und oben S. 30[2].

2) Das Mandäische hat 1) קלאלא = syr. ܩܠܳܢܳܐ „Schmach“. Dieses steht GR 174, 5 (in der Nähe באהתותא); 178, 14 (קלאלא ובאהתותא); 181, 3 und 225, 14 (parallel שיטואתא „Laster“); 215, 18 (זמארא וקלאלא יזאניותא) und sonst; pl. קלאליא GR 224, 25 (תלאתמא ושיתין זמאריא וקלאליא). — 2) קילאליא „Schlingen“, seltener קלאליא, GR 216, 3; 225, 21; 362, 19 und sonst; Nöld., p. 29, 3; 114, 16. Der Singular vielleicht GR 213, 28, vgl. die Varr. Hier liegt an erster Stelle „Schlinge“ vor, an zweiter spricht טאנפותא für „Schmach, Schande“, שישילתא für „Schlinge“, doch ist wegen des Singulars ersteres wahrscheinlicher.

3) בהיר kann „erwählt“ wie „erprobt“ heißen, vgl. Nöld., p. 311, aber בהיריא ist am ehesten ἐκλεκτοί. Der Sinn der auch im Johannesbuch häufigen Wendung בהיריא זידקא ist nicht sicher. Mit Rücksicht auf das manichäische „Erwählte, der Wahrheit (Söhne)“ MÜLLER, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* (Abhandlungen der Berl. Akademie 1912), p. 22, 309; 28, 428 und das manichäische صِدِّيقوت (vgl. FLÜGEL, *Mani*, p. 271, 195; MÜLLER, *Handschriften-Reste* II, p. 5) habe ich erwogen, ob זידקא nicht die Gesamtheit der Gerechten, Frommen bezeichnet und בהיריא זידקא „die Auserwählten aus der זידקא“ bedeutet. Damit würde בהיריא זידקא tatsächlich בהיריא כושטא entsprechen, vgl. Nöld., ebda. Aber es liegt immerhin näher, זידקא als reines Abstraktum und בהיריא זידקא im Sinne „von erprobter Frömmigkeit“ aufzufassen.

4) Nirig, d. h. Nergal, Mars, in erster Linie als Planet, dient auch zur Bezeichnung der kriegerischen Araber, besonders der Muslims. GR 231, 22 wird Nerig auf „ʿAbdallah den Araber“ bezogen, womit verschleiert Muhammed selber, ʿAbdallah's Sohn, gemeint ist, vgl. auch Brandt, Rel., p. 162 f., wo aber ʿAbdallah unrichtig identifiziert wird. Der Ausdruck דיגבא דדארא דנירינ weist auf eine Zeit hin, in der man ein Ende der Araberherrschaft erwartete; das würde für die letzte Omaijadenzeit passen. Die Wendung wurde nachher formelhaft, im sehnlichen Wunsche, daß die muslimische Herrschaft ein Ende nehme. Im Pariser Diwan, Z. 1745 f. sagt der Abschreiber von sich הציכלנין בדיגבא דדארא דנירינ דנפישיון תיקלאתא „wir kamen zur Welt am Ende des Zeitalters des Nirig, in dem die Anstöße reichlich waren“. Er schrieb es im Jahre 1127 d. H. = 1715 n. Chr.

lichte Wohnung aufsteigen, an den Ort, dessen Sonne[1] nicht untergeht und die Lampen des Lichtes[2] nicht verdunkeln."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

5 **12.** — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Uthra ruft von außen her und spricht: „Komm, sei mir ein liebevoller Hirte[3] und hüte mir tausend von zehntausend."

„So will ich dir denn ein liebevoller Hirte sein[4] und dir 10 tausend von zehntausend hüten. Wie ist aber die Welt voll von Schlechtigkeit und besäet[5] mit Disteln und Dornen!"[6]

„Komm, ‖ sei mir ein liebevoller Hirte und hüte mir tausend 46 von zehntausend. Ich will dir dann Sandalen des Glanzes bringen[7], mit denen du die Disteln und Dornen niedertreten kannst. Erde 15 und Himmel vergehen, doch die Sandalen des Glanzes vergehen nicht. Sonne und Mond vergehen, doch die Sandalen des Glanzes vergehen nicht. Die Sterne und Tierkreisbilder des Himmels vergehen, doch die Sandalen des Glanzes vergehen nicht. Wind, Feuer und Wasser vergehen, doch die Sandalen des Glanzes ver- 20 gehen nicht. Die vier Winde des Hauses[8] vergehen, doch die San-

---

1) A hat שאמשיה, BCD שאמשיא, vgl. auch 57, 14. Die Wendung findet sich auch GR 371, 17 (שאמשא oder שאמשה, Var. שאמשיא bzw. שאמשיה, auch an den anderen Stellen unsicher); GL 11, 5; 86, 3; 104, 1; 109, 25; Qol 38, 10; Morg 75, 6 = Oxf. 56a, 1; Pariser Diwan, 1448. Wahrscheinlich gehen alle Lesungen auf שאמשה zurück, vgl. auch Nöld., p. 160, 7. שאמשיא ist wohl durch שראגיא beeinflußt.

2) Damit sind die Sterne gemeint.

3) ראהים ראיא ist auffallend. Beide Wörter könnten st. absol. sein, wie גבאר כשיט, vgl. Nöld., p. 302, aber ראהים sollte dann an zweiter Stelle stehen. Daß ראהים nicht „mein Freund" bedeutet, „komm, mein Freund, sei mir ein Hirte", zeigt die Antwort.

4) הוילאך statt עהוילאך ist durch הוילא beeinflußt, umgekehrt nachher ועדילא 46, 1 (hier C besser ודילא), 11 durch ועדוילאך, ועדילאך.

5) In זרעיא ABC ist ע nicht der alte Stammkonsonant, sondern der Vokal e; es ist eine jüngere schlechtere Schreibung.

6) Dieselbe Wendung GR 12, 10; GL 77, 20 f.; Qol 67, 10 f.

7) GL 97, 19: סאנדליא דזיוא ונהורא (BCD).

8) Siehe oben S. 7[5].

dalen des Glanzes vergehen nicht. Früchte und Trauben[1] und Bäume vergehen, doch die Sandalen des Glanzes vergehen nicht. Alles, was geschaffen und erzeugt ist, vergeht, doch die Sandalen des Glanzes vergehen nicht. So komm denn, sei mir ein liebevoller Hirte und hüte mir tausend von zehntausend!" 5

„Ich will dir nun ein liebevoller Hirte sein und dir tausend von zehntausend hüten. Doch wenn ein Löwe kommt und eines fortträgt, woher soll ich es ersetzen?[2] Wenn ein Wolf kommt und eines fortträgt, woher soll ich es ersetzen? Wenn ein Dieb kommt und eines stiehlt[3], woher soll ich es ersetzen? Wenn eines ins 10
47 Feuer fällt und verbrüht, || woher soll ich es ersetzen? Wenn eines in den Schlamm[4] fällt und darin stecken bleibt[5], woher soll ich es ersetzen? Wenn eines ins Wasser fällt und ertrinkt, woher soll ich es ersetzen? Wenn eines in der Hürde zurückbleibt[6], woher soll ich es ersetzen?" 15

„Komm darum doch, sei mir ein liebevoller Hirte und hüte mir tausend von zehntausend. Wenn ein Löwe kommt und eines davonträgt, so gehe es dahin und falle dem Löwen anheim. Mag es dahingehn und dem Löwen anheimfallen, weil es vor der Sonne sich verneigt. Wenn ein Wolf kommt und eines davonträgt, so gehe 20 es dahin und falle dem Wolfe anheim. Mag es dahingehn und dem Wolfe anheimfallen, weil es vor dem Monde sich verneigt. Wenn ein Dieb kommt und eines stiehlt, dann gehe es dahin und falle dem Diebe anheim. Mag es dahingehn und dem Diebe anheim-

1) Es ist mir nicht ganz sicher, daß עמבריא, seltener ענבריא, in dieser häufigen Verbindung „Trauben" sei, vgl. Nöld., p. 27, 17. Es könnte auch ܓܦܢ sein, obwohl dieses sich in der Bedeutung mit פיריא deckt. Aber die Tradition ist jedenfalls für „Trauben", denn gerade jüngere Texte haben, wohl unter Einfluß von عنب, oft ענבריא.

2) Zu מנא eigentlich „zuzählen", nicht zu מנע „ihn (den Löwen usw.) abwehren", so Nöld., p. 275, 18. Es stände dann vor עיאיתה, paßt auch nicht für alle Fälle.

3) *Mand. Diwan* A (Stück unter den Figuren 42) sagt in Z. 6, daß es auf der Erde des Ptahil „360 000 Schafdiebe" gebe.

4) Assyr. *šiknu*, vgl. Muss-Arn., 1032a. ܫܟܢ *dépôt, sédiment* Duval, *Notes de lexicographie syriaque et arabe*, p. 48 könnte dann eine Entlehnung sein.

5) So auch מישתיכנא במיא כיאוריא GR 170, 1.

6) Vom Hürdengeist zurückgehalten.

fallen, weil es sich vor Nirig verneigt.[1] Wenn eines ins Feuer fällt und verbrüht, dann gehe es dahin und falle dem Feuer anheim. Mag es dahingehn und dem Feuer anheimfallen, weil es sich vor dem Feuer verneigt. Wenn eines in den Schlamm fällt und darin stecken bleibt, dann gehe es dahin und falle dem Schlamme anheim. Mag es dahingehn || und dem Schlamme anheimfallen, weil es sich vor Christus verneigt. Wenn eines ins Wasser fällt und ertrinkt, dann gehe es dahin und falle dem Meere anheim. Mag es dahingehn und dem Meere anheimfallen, weil es sich vor den Meeren verneigt. Wenn eines in der Hürde zurückbleibt, dann gehe es dahin und falle dem Hürdengeiste[2] anheim. Mag es dahingehn und dem Hürdengeiste anheimfallen, weil es sich vor den Ekurs[3] verneigt.[4] Wenn eines an der Seite des Hürdengeistes[5] bleibt, so mag es dahingehn und der Seite des Hürdengeistes anheimfallen. [Mag es dahingehn und der Seite des Hürdengeistes anheimfallen], weil es sich vor dem Heiligen Geiste verneigt. Komm, sei mir ein liebevoller Hirte und hüte mir tausend von zehntausend."

„So will ich dir denn ein liebevoller Hirte sein und dir tausend von zehntausend hüten. Ich will tausend von Tausenden hüten und von zehntausend diejenigen, die ihn[6] anbeten. Doch einige von ihnen irrten mir weg. Ich stieg auf hohe Berge und ging in tiefe Täler

1) Mit Nirig wird GR 59, 19 der Diebstahl in Verbindung gebracht: „Die Dämonen des Nirig streuen Diebstahl unter die Menschen", vgl. auch S. 89[2].

2) Doch wohl so aufzufassen. Hier könnte ein rein äußeres Spiel mit den Worten גו דיבנא vorliegen, aber weiterhin ist diese Auffassung nicht möglich. Herden- und Hürdengeister gibt es überall, die vielfach mit Vegetationsgeistern identisch sind. Im alten Babylonien war es Tamūz, vgl. ZIMMERN, *Der babylonische Gott Tamūz* (Leipzig 1909), p. 8, 30 f.

3) Ursprünglich „Berghaus", dann Tempel, dann Insasse des Tempels, Gottheit, Götze, vgl. *Uthra*, p. 541[2].

4) Die Worte ולאסאגדא דבאיתא סאגדא sind wohl als Glosse in den Text eingedrungen. Lies לסגאדא דבאיתא als Erklärung zu עכוריא?

5) Der ganze Satz wird als Häufung empfunden. Im Vordersatze kann אגאמביא גו דיבנא allenfalls noch einen Sinn haben: das sich dem Hürdengeiste zum Beischlaf gesellt (die bekannte Marmorgruppe Pan mit der Ziege in Neapel, vgl. ROSCHER's *Lexikon* III, 1470); aber מנאת אגאמביא גו דיבנא ist schwer verständlich. Wenn an dieser Stelle nicht אגאמביא zu streichen ist, so ist der ganze Ausdruck rein äußerlich übernommen.

6) C: mich.

49 hinab, || ich ging hin und fand es, wo[1] es nichts abpflücken kann.[2] Jedes einzelne faßte ich mit meiner Rechten und legte es auf die Wage. Tausend unter zehntausend haben das Gewicht."[3]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Die Uranfänge.

Dieses Stück, das die Anfänge der Schöpfung zum Gegenstande hat, ist versehentlich zweimal in das Sidrā eingefügt, hier und 224 ff. Wahrscheinlich hat es ursprünglich dort gestanden, denn dort findet es sich in Gesellschaft eines anderen verwandten Stückes. Die „Guten", die die Fragen aufwerfen, sind gläubige Mandäer, so daß auch hier, wie in Cap. 1, 2, die Fragen von der Kušṭā ausgehen. Die Existenz zweier Welten wird vorausgesetzt, es wird aber gefragt, ob am Anfang — dies liegt in הוא — ein König da war oder zwei. Die Beantwortung ist ganz dualistisch und berührt sich mit Darstellungen in der Lichtkönigslehre, vgl. Brandt, Rel., p. 194. Uns interessiert besonders, daß der Vertreter des Bösen als König dieser Welt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; Asc. Jesaiae 4, 2) und als König dieser Zeitalter bezeichnet wird. Obwohl 50, 5 האזין steht, ist doch wohl דאריא, das auch 225, 14 hat, das Ursprüngliche, so daß der Böse hier nicht wörtlich *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (Ignatius, Epheser 17, 1; 19, 1 u. a.) genannt wird. Das Stück bricht mit מיתאפרישיא 50, 12 ab, denn nicht nur das folgende Stück über die Seele, sondern wahrscheinlich auch der Schöpfungsbericht 51, 8 ff. gehört ursprünglich nicht damit zusammen.

13. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Euch sage[4] und erkläre ich, ihr Auserwählten und Vollkommenen, die ihr in der Welt wohnet. Werdet nicht ein Anteil der Finsternis, sondern richtet eure Blicke zum Orte des Lichtes empor.

1) Unsicher. Vgl. Nöld., p. 206. ד wäre dann dahinter ausgefallen.
2) Zu נצק vgl. Nöld., p. 38, 22 (zu GR 381, 6).
3) Diesen Sinn erwartet man, aber das bloße תקל hat ihn nicht.
4) Ähnliche Einleitungsworte finden sich GR 376, 25; Qol 64, 9.

Sondert euch ab vom Bösen zum Guten[1], sondert euch ab vom sündigen Bösen des Ortes der Finsternis. Liebet und belehret einander[2], damit eure Sünde und Schuld euch vergeben werde. Sehet und höret und lasset euch belehren, damit ihr siegreich zum Orte des Lichtes emporsteiget.

Die Guten sitzen da und suchen, und alle, die verständig sind, lassen sich belehren.[3] Die Guten sprechen, holen sich Rat und sagen: „Wer will kommen, wer ‖ mir sagen, wer will mir kund tun, wer mich belehren, wer will kommen, wer mir sagen[4], ob ein König (am Anfang) war oder zwei?" Die Guten sprechen und lassen sich belehren: „Zwei Könige waren da; zwei Naturen wurden geschaffen; ein König dieser Welt und ein König von außerhalb der Welten. Der König dieser[5] Zeitalter legte ein Schwert und eine Krone von Finsternis an.[6] Eine Krone von Finsternis setzte er sich auf und nahm ein Schwert in seine Rechte. Ein Schwert nahm er in seine Rechte, er steht da und tötet seine Söhne, und seine Söhne töten einander. Der König von außerhalb der Welten setzte sich eine Krone von Licht auf. Eine Krone von Licht setzte er sich auf und nahm die Kušṭā in seine Rechte. Die Kušṭā nahm er in seine Rechte und steht da und belehrt seine Söhne. Er steht da und belehrt seine Söhne, und seine Söhne belehren sich gegenseitig."

„Wer will kommen, wer mir sagen, was vorher[7] war? Als noch nicht der Himmel ausgespannt[8] und noch nicht in ihm Sterne gebildet, als die Erde noch nicht verdichtet und keine Verdichtung

1) Lies לטאבא nach 225, 4.

2) Auch GR 18, 8 ff.; 39, 3.

3) Ich gebe jetzt das Waw, das ich nach 225, 9 ergänzt habe, wieder auf. Auch GL 49, 6 schwankt die Lesung.

4) Dieselbe Form der Frage auch 229, 5; GR 358, 17; Morg 51, 4.

5) Lies דהאלין.

6) Zum reflexiven Gebrauch von לה vgl. Nöldeke, *Syrische Grammatik*[2], p. 168. Aber trotz des Wechsels des Subjekts ist auch כימלה zulässig. Zur eventuellen Inkongruenz im Numerus beim ersten כימלה vgl. Nöld., p. 383, 421 ob.

7) Hinter מן ist vielleicht קודאם ausgefallen, vgl. אבאתאר האכא Nöld., p. 204, 4. מאן האכא ומאהו 226, 8 B ist wohl eine sekundäre Ergänzung.

8) Hier wird auch wie in 226, 8 עתינגיד gestanden haben.

ins Wasser gefallen, als Sonne und Mond noch nicht in diese Welt
51 gingen[1], wie[2] war da || die Seele?"

„Als die Seele noch im Kannā[3] saß, hungerte sie nicht und durstete nicht. Als die Seele noch im Kannā saß, hatte sie keine Schmerzen und keine Fehler. Als die Seele noch im Kannā 5 saß, empfand sie keine Wärme und keine Kälte. Als sie noch im Kannā saß, wurden ihr die Stirnlocken gedreht[4], und eine Krone von Äther ward ihr aufs Haupt gesetzt. Ihre Augen waren Lichtstrahlen(?) und schauten nach dem Orte des Hauses der Großen.[5] Ihr Mund war von reiner Vollendung und pries den König des 10 Lichtortes.

Vom Tage an, wo der Böse zu denken anfing, bildete sich Böses in ihm.[6] Er geriet in großen Zorn und begann einen Kampf mit dem Lichte. Der Bote wurde gesandt, niederzutreten die Kraft der Empörer. Da brachten sie lebendes Wasser und schütteten es 15 in das trübe Wasser; sie brachten leuchtendes Licht und warfen es in die düstere Finsternis. Sie brachten den angenehmen Wind und warfen ihn in den wütenden Wind. Sie brachten das lebende Feuer und warfen es in das verzehrende Feuer. Sie brachten die Seele, den reinen Mânā, und warfen sie in den nichtigen Körper.[7] 20

52 || Aus Feuer und Wasser wurde der eine Himmel ausgespannt.[8] Aus Feuer und Wasser haben sie die Erde auf dem Amboß ge-

1) Dieselbe Aufzählung in anderem Zusammenhange GL 76, 8 ff.; Morg 72, 12 ff. — Nach dieser Stelle allein würde ich לגאוה ד anders auffassen, vgl. Nöld., p. 355, 12 f., doch siehe hier 56, 1 (S. 60, 22); GL 76, 13; Morg 73, 3.

2) Vgl. Nöld., p. 206, 2.

3) Siehe oben S. 5.

4) Vgl. GR 135, 10; 178, 10; 257, 14; Nöld., p. 420, 6; 457, 1.

5) B hat לאתרה, danach kann man לאתרה בית רורבאניא übersetzen: nach ihrem Orte im Hause der Großen.

6) Vgl. GR 13, 14; 34, 11.

7) Auf beiden Seiten je fünf Elemente, wie bei Mani, vgl. die Zusammenstellungen und Nachweise bei Bousset, *Hauptprobleme*, p. 230 ff. Berührungen sind vorhanden, so zwei verschiedene Winde, zwei verschiedene Feuer, aber keine durchgehende Übereinstimmung. Das letzte Paar, Seele und Körper, scheint nur hinzugenommen zu sein, um die gegebene Zahl fünf auszufüllen. Mit dem „reinen Äther" der Fragmente von Turfan ist hier die Seele nicht identisch.

8) הדא steht kaum pleonastisch da, sondern soll die Existenz eines Himmels hervorheben, wohl im Gegensatz zu der auf babylonischer An-

dichtet. Aus Feuer und Wasser sind Früchte, Trauben und Bäume entstanden. Aus Feuer und Wasser wurde der körperliche Adam[1] gebildet.[2] Sie schufen den Boten und schickten ihn zum Haupte der Generationen.[3] Er rief mit himmlischer Stimme in die Unruhe 5 der Welten hinein. Auf den Ruf des Boten erwachte Adam, der dalag.[4] Adam, der dalag, erwachte und ging dem Boten entgegen: „Komm in Frieden, du Bote, Gesandter des Lebens, der vom Hause meines Vaters gekommen ist. Wie ist doch das teure, schöne Leben an seinem Orte fest gepflanzt! Wie ist mir aber (hier) ein Sessel 10 aufgestellt und sitzt meine finstere Gestalt in Klage da!" Da erwiderte der Bote und sprach zum körperlichen Adam: „Schön hat man deinen Thron aufgerichtet, Adam, und deine Gestalt sitzt hier in Klage da? Alle gedachten deiner zum Guten und schufen mich und sandten mich zu dir. Ich bin gekommen und will dich be- 15 lehren, Adam, und dich aus dieser Welt erlösen. Horche und höre | und laß dich belehren und steig siegreich zum Lichtort empor." 53

Adam hörte und wurde gläubig, — Heil dem, der nach dir hört und gläubig ist. Adam nahm Kušṭā an, — Heil dem, der nach dir Kušṭā annimmt. Adam schaute voller Hoffnung hin und stieg 20 empor, — Heil dem, der nach dir emporsteigt.

Horchet und höret und lasset euch belehren, ihr Vollkommenen, und steiget siegreich empor zum Orte des Lichtes.

Und gepriesen sei das Leben.

---

schauung fußenden Annahme von 7 Himmeln (siehe oben S. 8[5]) und Manis Lehre von zehn Himmeln (vgl. FLÜGEL, p. 218, n. 125; MÜLLER, *Handschriften-Reste* II, p. 46 unt., 97; CHAVANNES et PELLIOT JA 1911 II, p. 515).

1) דפאגריא häufig zur Bezeichnung des Körperlichen im Gegensatz zum Geistigen, z. B. auch לבושא דפאגריא, לביש פאגריא, כיהון פאגריא u. and.

2) In diesem Stücke, das nicht mit dem vorhergehenden zusammengehört, wird in auffälliger Weise die ganze Schöpfung mit ihrem Inhalt auf eine Mischung von Feuer und Wasser zurückgeführt. Da diese Welt aus einer Mischung von Gutem mit Bösem hervorgegangen ist, scheint es, daß hier das Wasser als das gute, das Feuer als das böse Element angesehen wird. Diese Auffassung kann sich in feindlichem Gegensatze zum Mazdaismus gebildet haben. Man findet sie auch im frühchristlichen Schrifttum, vgl. BOUSSET, a. a. O., p. 151 f., 156.

3) Vgl. S. 93. — 228, 1 hat „an das Ende der Generationen"!

4) Der Satz auch GL 120, 13; Qol 36, 30.



Šum-Kuštā.

Von den Söhnen Noahs wird in den mandäischen Schriften an mehreren Stellen Sem genannt: GR 26, 24; 381, 8; Qol 18, 22; Morg 88, 9; Joh 78, 13; 90, 9; 277, 4, vgl. auch Siouffi, p. 85 unt. Die Form שום entspricht der des Appellativs für „Name“, vgl. Nöld., p. 97, 10; 185, 10; Brandt, Rel., p. 106, 114 f.; Schr., p. 44². Die drei Brüder finden sich nur GR 50, 1: שום ויאם ויאפית, worin der Name des Cham dem des Jafeth im Anlaut angeähnelt ist.[1] Vom biblischen Erzähler wird Sem der Vorrang gewährt, und er wurde geradezu zum Repräsentanten Israels.[2] In den mandäischen Schriften heißt es nur GR 50, 2 f., daß von den drei Söhnen des Noah die Welt zu neuem Leben erweckt werden sollte. Sonst erscheint Sem allein als Erneuerer der Welt. Auch den Mandäern gilt Sem, sicher unter jüdischem Einfluß, als Repräsentant ihrer Gemeinschaft, und sie bezeichnen ihn geradezu als Kuštā.

Im ersten Kapitel des folgenden Abschnittes wirft Sem Probleme auf, die die Gedanken eines jeden Mandäers beschäftigen müssen: Was ist das Schicksal der Seele nach dem Tode, wie ihr Weg? Wenn das Hauptziel des Gläubigen ist, seiner Seele den Aufstieg zu ermöglichen, wozu nimmt er ein Weib, wozu zeugt er Kinder, die ihn auf seinem Wege eher hemmen als vorwärts bringen können? Sein „Helfer“ sucht ihn über diese Bedenken hinwegzubringen. Sem konnte in Parallele zu Seth gebracht werden, und dies scheint tatsächlich geschehen zu sein, denn bei Irenäus, *Haeres.* I, 30, 9 finden wir *Norea* als Frau des Seth, während GR 381, 9; Morg 88, 9 Sems Frau נהוראיתא, נוראיתא genannt wird.[3] Andererseits konnte Sem auch mit Hibil-Zîwā auf eine Stufe gestellt werden, und so sehen wir ihn in den Stücken 15—17 dessen Rolle bei den Mächten der Unterwelt spielen.

14. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

1) Eine merkwürdige Verwirrung zeigt Siouffi, p. 132 unt. Da heißen die drei Söhne Noahs *Ham* האם, *Yamine* יאמין et *Yophet* יאפית.

2) Vgl. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 219 f.

3) נוראיתא erscheint aber auch GR 49, 24 als Frau des Noah, GR 212, 14 ff. als Frau des Dinanukht. Sie hat bei den Gnostikern noch eine ganz andere Stellung, vgl. Bousset, p. 14², 73, 103.

Šum-Kušṭā steht da, trägt vor[1] und belehrt.[2] Šum bar Nû, Šum-Kušṭā, steht da und spricht demütig[3] vor dem Herrn: „Mein Maß ist voll. Ich will nun hingehen, weiß aber nicht, wer mich führen soll, [damit ich ihn frage], wie weit mein Weg ist. Weder unter den Guten, noch unter den Bösen gibt es jemanden, der hingegangen und zurückgekehrt wäre, daß ich ihn frage, wie weit mein Weg ist. Weder unter den Ruhigen, noch unter den Widerspenstigen gibt es jemanden, der hingegangen und zurückgekommen wäre, daß ich ihn frage, wie weit mein Weg ist. Was habe ich gegeben, daß man mir gebe, und was habe ich geliehen, daß man mir leihe?[4] || In die Höhe gestiegen[5] ist die Klarheit, und vermehrt hat sich[6] die Trübung, und niemand ist da, der mich abhole. In die Höhe gestiegen ist die Reinheit, und vermehrt hat sich der Schmutz, und niemand ist da, der mich abhole und sage: „Auf, wir wollen hingehen!“ Was habe ich geleistet und was hergegeben, daß ich, wenn ich hingehe, es mir als Wegzehrung aufladen kann? Denn dies habe ich gehört, dies ist mir ins Ohr gedrungen: Wer Wegzehrung mit sich trägt, den führt man hinüber, wenn er bei der Überfahrtstelle anlangt. Wer aber keine Wegzehrung mit sich trägt, der bleibt sitzen und wartet auf die Überfahrt. Mein Haupt ist weiß geworden, und ich wünsche hinüberzugehen. Wie eine Saat, deren Ernte herangekommen ist, hörten meine Augen auf zu sehen. Wie eine Burg, deren Dach herabgestürzt ist, hörten meine Ohren auf zu hören. Wie eine Unfruchtbare, die keinen Sohn gehabt, hörte mein Mund auf zu sprechen. Wie ein Fluß, der an der Mündung austrocknet[7], hörten meine Hände auf zu arbeiten. Wie eine Frau, die kein Kind großzieht, hörten meine Füße

1) דרש ist bei den Mandäern wie bei den Juden und Christen über die Bedeutung „untersuchen, forschen“ hinausgegangen; es heißt auch seine Betrachtungen zum Ausdruck bringen, in Rede oder Schrift: דארשינין בקאלא דאכיא GR 152, 6; דרוש ואשמה לישאנין GR 350, 6; 352, 7. דראשא steht häufig neben סידרא: GR 37, 22, 24; 44, 4; 105, 24, al.

2) Er stellt nicht bloß zu eigener Aufklärung Betrachtungen an, sondern trägt sie auch belehrend vor, wie auch Jahjā im folgenden Abschnitt.

3) מאדניא steht fälschlich für מידניא = ܡܕܢܚܐ.

4) Ich lese jetzt mit C יאהבית דיאהבילא und nachher ארשית דמארשין.

5) סלק heißt aber auch geradezu „verschwinden“.

6) Besser würde eine Bildung von פוש „zurückgeblieben ist“ passen.

7) GL 88, 12: bis der Euphrat an seiner Mündung austrocknet.

auf zu gehen. Wie ein Stammler (Kind), der kein Buch lernen
55 kann[1], lief ich umher bei Tag und bei Nacht. || Ich nahm ein Weib
und zog Kinder auf. Ich nahm ein Weib voller Begierde nach dieser
Welt. Ich habe Söhne hier großgezogen, wie mein Vater mich
großgezogen hat, und habe es als Zahlung[2] geleistet innerhalb dieser 5
Welt. Was habe ich nun davon[3], daß ich eine Frau genommen,
und was habe ich davon, daß mir Söhne zuteil geworden sind,
wenn meine Söhne mir meinen Weg nicht kaufen und meine Töchter
mich nicht über das große Sûf-Meer[4] bringen! Meine Brüder kommen nicht mit mir, und meine Schwestern sind mir keine Weg- 10
zehrung. Wenn meine Frau, die mich liebt, in Kummer meiner
gedenkt[5] und um mich weint, eine Stunde am Tage, kann ich mich
darum an meine Werke halten und mich auf die Werke meiner
Hände stützen?"

Als Šum bar Nû dies sagte, kam zu ihm ein Bote, ein Bei- 15
stand[6], und sprach zu ihm: „Es bedrücke dich nicht, daß du eine
Frau genommen, und es betrübe dich nicht, daß dir Söhne gekommen sind. Wenn es keine Ehefrau in der Welt gäbe, gäbe es
keinen Himmel und keine Erde auf dieser Welt. Es gäbe keinen
Himmel und keine Erde, und keine Dichtigkeit hätte sich gebildet 20
und wäre in das Wasser gefallen. Wenn es keine Ehefrau auf der
56 Welt gäbe, gingen Sonne und Mond || nicht hierher. [Nicht gingen]
hierher Sonne und Mond, und ihr Licht leuchtete nicht in dieser
Welt. Wenn es keine Ehefrau in der Welt gäbe, käme hierher
kein lebendes Wasser. Kein lebendes Wasser käme hierher, und 25
keine Saat gäbe es auf dieser Welt. Wenn es keine Ehefrau auf

1) B gibt mit יאלדא richtig den Sinn von אלגא an, vgl. auch 105, 6.

2) Die Handschriften haben פרדאנא, doch vermute ich פדדאנא. Allenfalls: ich habe es als Pflug hergegeben, um eine weitere Saat vorzubereiten.

3) Vgl. Nöld., p. 29, 13.

4) Siehe die Einleitung.

5) Wohl עד כאריאלה ומידאבראליא.

6) נצב „pflanzen" hat häufig den Sinn „schaffen": GR 6, 24 und sonst. Auch das häufige נאצבא, bzw. גאברא נאצבא heißt oft „Erzeuger", vgl. 77, 3, 8; 101, 7; 254, 15; GR 97, 17; GL 62, 11; 102, 1 ff.; siehe auch Nöld., p. 468, 15. Aber hier paßt diese Bedeutung nicht. Es muß hier „Aufrichter, Helfer" bedeuten, sich danach im Sinne mit אדיאורא, פארואנקא decken, denen es in der Tat oft parallel steht: 60, 13; 64, 5; 65, 2 oder durch die es ersetzt ist: GR 354, 23; 363, 1.

der Welt gäbe, käme der Äther-Wind[1] nicht hierher. Der Äther wäre nicht geschaffen, das Feuer nicht entstanden und verbreitete sich über alles.[2] Eine Frau wurde hier geschaffen, wie Himmel und Erde auf dieser Welt.[3] Du hast Kinder großgezogen, damit auf 5 der Welt jemand da sei, der deines Namens gedenke. Sie versehen deinen Körper mit Wegzehrung nach dem Šeol, sie folgen dir nach der Grabstätte, sie rezitieren Totenmessen für dich am Tage, da du die Welt verlässest. Sie geben Almosen nach deinem Tode, damit nicht das Urteil gegen dich gefällt werde."

10 Darauf erwiderte Šum bar Nû dem Gesandten, der von der Höhe gekommen war: „Wenn sie nur nicht Unzucht treiben und mir Gruben graben. Wenn sie nur nicht stehlen, und ich deshalb verurteilt werde. Wenn sie nur nicht ‖ Gesänge des Satans singen, 57 und mich dafür das lodernde Feuer verzehrt. Wenn sie nur nicht 15 den Namen des Lebens verleugnen, und ich eines doppelten Todes sterben muß." — Da erwiderte der Gesandte des Lebens und sprach zu Šum bar Nû, der Gesandte, der von der Höhe gekommen war: „Die buhlen, die werden ins Feuer wandern; die stehlen, die wird großer Zorn treffen; die Gesänge des Satans singen[4], die wird das 20 lodernde Feuer verzehren; die den Namen des Lebens verleugnen, die werden eines doppelten Todes sterben. Dich haben sie nicht zum Richter in der Tibil gemacht, nicht zum Entscheider in der Welt geschaffen. Hätten sie dich zum Richter gemacht, so hätten sie Abathur nicht hierher gebracht. Verlasse unverzüglich[5] die Welt,

---

1) Die Verbindung steht auch GR 101, 5; 221, 13; 283, 4. An der letzten Stelle heißt es: „Wenn der Ajar-Zîqā nur einen Tag nicht wehte, würden alle Seelen sterben und eingehen."

2) Vgl. Brandt, Schr., p. 23[6].

3) Vgl. auch die eindringliche Mahnung zur Ehe GR 67 (übersetzt Brandt, Schr., p. 120). Irenäus läßt die Gnostiker sagen (*Haeres.* I, 6, 4): *ὃς ἂν ἐν κόσμῳ γενόμενος γυναῖκα οὐκ ἐφίλησεν, ὥστε αὐτὴν κρατηθῆναι, οὐκ ἔστιν ἐξ ἀληθείας καὶ οὐ χωρήσει εἰς ἀλήθειαν.*

4) Im Text der Singular.

5) Zweifelhaft. אכאר ist GL 58, 7 sicher ܟܒܰܪ „zurückhalten", vgl. Nöld., p. 273, 1. So vielleicht auch GL 41, 14. In Joh 62, 5 hat es wohl den Sinn „hemmen". Dann steht es mehrmals neben שבאק „verlassen". Hier, dann 72, 2; Pariser Diwan, 1043: עד ענתא דתארמידא (Text דתארמידיא) הע עד ענתא דמאנדאיא הע אכאר שובקה ולא תישאייל עלה (Text תישאיאל). „Wenn es die Frau eines Unterpriesters oder die Frau eines einfachen Mandäers ist (die buhlt), so . . . . . verlasse sie und

dann mag sich Feuer an sie heften und sie verzehren. Verwüstung[1] trage die Tibil davon, wenn die Vollkommenen sie verlassen. Auf, steige zum Hause des großen Lebens empor, zum Orte, wo die Guten wohnen, dem Orte, dessen Sonne nicht untergeht und dessen Lichtlampen nicht verdunkeln[2], dem Orte, wo keine Lüge, wo kein Fehl und Mangel ist."

|| Und das Leben ist siegreich.

---

15. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Šum-Kušṭā steht da, trägt vor und belehrt. Šum bar Nû steht in Treue da und spricht: „Was habe ich im Hause des großen Lebens verbrochen, daß das mangelhafte Zeitalter an mich herangekommen ist? Die Sieben drückten mich, und die Zwölf wurden mir zur Verfolgung. Das erste (Leben) hat mich vergessen, und das zweite fragt nicht nach mir. Ich geriet in große Verfolgung und in Sorgen, die kein Ende nehmen. Wehleid traf mich, und meine Tränen fließen und wollen nicht aufhören."

Nimrus[3] steht da und sinnt und spricht zu ihren Söhnen, den Unholden[4]: „Der Auserwählte ist uns in die Hände gefallen; kommet, verwickeln wir ihn in unsere Stricke und lassen wir ihn eine

---

frage nicht nach ihr." Es wird hier ebenso gebraucht, wie שאמאר, das einen נכר entgegengesetzten Sinn hat, vgl. S. 78³. Es steht GL 112, 14 f. neben „geben": אכאר נישמאתאך אהבאליא. „Rasch, unverzüglich" würde passen, aber wie ist es zu erklären?

1) A hat והורבא, BCD הורבא.

2) Siehe oben S. 51¹.

3) Es ist Rûhā, „die Mutter der Welt" (GR 114, 16; 329, 19). Häufiger ist die Schreibung נאמרוס. Der Name ist mit der manichäischen ܢܡܪܘܕ bei Bar Koni, bzw. *Νεβρὼδ ἣν εἶναι τὴν ὕλην φησί* in der Abschwörung, auch bei Theodoret, (vgl. Flügel, *Mani*, p. 247 f.; Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, p. 42; Chavannes et Pelliot, JA 1911 II, p. 525²) identifiziert worden, vgl. Brandt, Rel., p. 183⁴; Bousset, p. 28, 47 f. Kaum mit Recht.

4) Das ist ungefähr der Sinn des Wortes, vgl. Nöld., p. 13¹; Brandt, Schr., p. 188³. Mehrfach werden die Zodiakalzeichen so genannt: GR 97, 24 „die sieben Planeten und die zwölf nichtigen מאשתורציא", dann GR 98, 7; 99, 1, 11 und sonst, aber hier sind es die Planeten, vgl. 59, 2. Herr Professor Zimmern schreibt mir auf eine Anfrage, daß das Wort sich im Babylonischen nicht nachweisen lasse.

große Erschütterung vernehmen, damit er die himmlischen Reden vergesse. Fangen wir ihn mit unserem Bilūr[1] und Gesang, damit er vergesse die Anbetung zu jeder Zeit. Wir wollen ihn an uns fesseln und zum Haupte über uns machen. Wir wollen ihn in feste Gefangenschaft bringen, in schreiende Finsternis werfen und in unseren Wachthäusern zurückhalten, || damit er den Ort vergesse, aus dem er gekommen ist. Lassen wir große Not auf ihn los, damit er vom Wegstein abirre."

Als die Planeten, die Verführer dieser Welt, dies sagten, erwiderte ihnen das Haupt des Zeitalters, Šum bar Nû: „Gehet, gehet, ihr Bösen, deren Richter das Feuer sein wird. Was ihr gesagt, erreicht ihr nicht, was ihr gegen mich ausgeheckt, wird nicht eintreffen. Meine Augen[2], die zum Leben emporschauen, zwinkern nicht dieses Gezwinker. Meine Ohren, die Gebet und Lobpreisung hören, lauschen nicht eitlem Gesange. Mein Mund, der voll ist von Gebet und Lobpreisung, bringt mir keinen frevelhaften Gesang. Meine Hände, die Almosen geben, begehen in der Tibil keinen Mord. Mein Herz, in dem das große Leben ruht, wird nicht durch Bilūr und Gesang zum Frevel verleitet.[3] Meine Seele und mein Rumpf, die durch die Kuštā vervollkommnet sind[4], fallen[4] nicht in das lodernde Feuer. Mein Körper hat keine Unzucht getrieben, er fällt nicht in die Maschen der Sieben. Meine Kniee, die vor dem Leben knien und niedersinken, beugen sich nicht vor den Götzen[5] und Kapellen[6] und Idolen. Meine Füße, || die die Pfade

1) Es ist ein Musikinstrument: קארניא ובילוריא GR 113, 5; 220, 1 (von Rûhā als Verführungsmittel hergestellt); 115, 16 (gleichfalls in Verbindung mit Rûhā); 336, 1 (mit Libat). Eine Erklärung dafür habe ich auch aus anderen Sprachgebieten nicht erhalten können. Mit dem gleichlautenden בילור, *veḷuriya* Beryll hat es jedenfalls nichts zu tun.

2) Vgl. zum Folgenden GL 78, 1 ff.; Qol 67, 14 ff.

3) Hier wohl von רשע. Doch könnte es auch zu רשא gehören und „bestochen werden" bedeuten, vgl. GR 215, 6 und zu ראשירותא Nöld., p. 146, 16.

4) Es muß דמשאלמיא, לאנאפליא heißen. Der Singular steht kaum deshalb, weil Seele und Körper als eins gedacht sind.

5) האניפיא kann hier nur in diesem Sinne stehen, was singulär ist. Vielleicht ist האניף aus האניפותא „götzendienerisches Treiben", vgl. 176, 5, zurückgebildet. Die Worte kommen nur an diesen Stellen vor, sie waren anscheinend dem Mandäischen fremd, und so konnte leicht ein Mißverständnis eindringen, wie in größerem Umfange bei den Arabern, vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, p. 30.

6) Vgl. *Uthra*, p. 541[2].

der Kušṭā wandeln, gehen nicht in Lug und Trug. Ich habe mich makellos erhalten, daher kenne ich keine Furcht. Zum Guten hat das Leben meiner[1] gedacht, makellos habe ich mich erhalten, daher habe ich keine Furcht vor der Tibil. Ich suchte[2] die glänzende Wohnung, meine Augen richtete ich zur Höhe empor, und mit meiner Seele hoffte ich auf das Haus des Lebens".

Und gepriesen sei das Leben.

16. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Šum-Kušṭā steht da und belehrt. Šum bar Nû, Šum steht in Treue da und spricht: „Die Sieben waren mir zur Gegnerschaft[3] und die Zwölf zur Verfolgung. Sie sagen: Wir wollen ihn in unserer Erde fesseln, damit er den Ort des Lichtes nicht schaue.[4] Wir wollen ihn in der Tibil zurückhalten, damit er nicht zum Jenseits, zum Licht, hinaufsteige. Zorn und Leid wollen wir gegen ihn loslassen, damit er den Mann, seinen Beistand, vergesse. Wir wollen ihn durch unser großes Mysterium fangen, damit er nicht nach seinen Helfern frage. Wir wollen ihn in harte Gefangenschaft bringen, damit er die himmlischen Reden vergesse. Schwere Krankheit wollen wir gegen ihn loslassen, damit er seinen Herrn aus dem Sinne verliere. || Wir wollen ihn unseren Gesang und unser Lallen lehren, damit er sein Gebet einer jeden Zeit vergesse. Lassen wir ihn in große Verfolgung und in die Kümmernisse dieser Welt

1) Der Text hat irrtümlich „deiner".

2) בשקר hat wie im jüdischen Aramäisch (vgl. Levy's *Wörterbb.* s. v.), so auch im Mandäischen, neben „suchen, untersuchen, prüfen" (hier; 143, 7; 157, 8; GL 112, 21 ff.) auch die Bedeutung „erkennen": 134, 12; 163, 4. Das Leidener Glossar hat in seiner verworrenen Art p. 46: בשגר גאבשגר تحقق يتحقق *certiorem fieri*; p. 114: בשקר גאמבשקר عترف يعترف *confiteri*; p. 158: בשקרתא معارف *noti.*

3) Bei האמבאגא schwankt der Gebrauch zwischen Abstraktum und Konkretum. Wie hier steht es auch sonst parallel oder koordiniert mit רידפא, vgl. Nöld., p. 418. Andererseits steht es GL 22, 19 parallel בעלדבבא, und dem entspricht auch die Bedeutung des syrischen ܗܡܨܢܐ vgl. Bar ʿAli 3255; Nöldeke, ZDMG XXVII (1873), p. 500[4]. Auch ist davon ein besonderes Abstraktum האמבאגותא gebildet. I. N. Epstein's Ableitung ZATW XXXIII (1913), p. 225 scheint mir sehr zweifelhaft.

4) Ähnliche Ausführungen GR 335; 369.

geraten. Lassen wir Wut[1] gegen ihn los, damit er sein Gebet der Nacht vergesse. Halten wir ihn mit unseren bösen Schlingen zurück, damit er nicht zum Hause des gewaltigen (Lebens) emporsteige."

Als die Planeten, deren Augen das Licht nicht schauen, so sprachen, [erwiderte ich]: „Ich komme durch eure Geheimkünste nicht zu Falle, und durch eure Anstöße komme ich nicht zum Straucheln. Ich höre nicht auf eure Rede, und euer loderndes Feuer verzehrt mich nicht. Ich lasse mich nicht in eurer Behausung zurückhalten und vergesse[2] nicht meine Helfer. Ich höre nicht auf euer frevelhaftes Wort und vergesse nicht meinen Herrn aus meinem Sinne. Nicht drückt mich euer Zorn und eure Verfolgung, und nicht unterlasse ich die himmlischen Reden. Nicht drücken mich eure Bemühungen (um mich)[3], und nicht gebe ich mein Gebet der Nacht auf. Nicht lasse ich mich in eure Wohnung einschließen und in eure Pläne verwickeln, und nicht gebe ich die Gebete einer jeden Zeit auf. Ich vergesse nicht das große Leben und bin nach Vergänglichem nicht lüstern. Ich vergesse nicht die verborgenen Uthras, ‖ meine Brüder, und lasse mich nicht in der Wohnung der Untreue zurückhalten. Ich vergesse nicht die Lobpreisung meines Vaters[4], und euer Zorn drückt mich nicht. Ich vergesse nicht meine verborgenen Bücher[5] und habe kein Verlangen nach eurem[6] nichtigen Gesange. Ich vergesse nicht jene meine Gebete, und aufgehalten habe ich[7] eure Bemühungen um mich, daß ich meinen Herrn vergesse; nicht ist meine Rede von vergänglichen Dingen. Wer sollte seine Familie[8] vergessen und nach der Wohnung der ver-

1) Wohl keine bloße Verschreibung für אימא, das B hat, sondern ein anderes Wort verwandten Sinnes.

2) Die Handschriften schwanken bei נשא durchweg zwischen Ethpeel und Aphel. Ethpeel ist häufiger wie auch in den Targumen. Hierin und noch mehr bei der Endung יא oder יה̄ ist im folgenden eine heillose Verwirrung.

3) Vgl. 62, 5.

4) Siehe oben S. 30[1].

5) Zu סידראי vgl. auch 64, 11; 65, 14.

6) Lies לזמארכון.

7) Siehe oben S. 61[5].

8) B hat ־תא und auch die anderen Handschriften scheinen א zu haben, dennoch ist אנאשאתה̄ zu lesen. Zu אנאשאתא vgl. Nöld., p. 183. Man erwartet hier freilich einen Gegensatz zu Vergänglichem. Der Aus-

gänglichen Dinge Verlangen haben? Wer sollte die Rede vom Leben, die Lobpreisung des großen Lebens und sein Gebet vergessen, um von der Täuschung dieser Welt zu sprechen und zu hören? Wer sollte das Gebet und die Lobpreisung seiner Eltern vergessen, um in dem körperlichen Rumpf wohnen zu wollen, der ganz von Schmerzen und Fehlern voll ist? Wenn das große Leben mich wünscht, soll meine Gestalt zu seinen Wohnsitzen emporsteigen. Der Körper halte seinen Herrn und dessen ganzes Haus zurück.[1] Dunkelheit schlage das Haupt ihrer Diener. Ich steige zum Hause des großen Lebens empor, wohne || an der Spitze des .....[2] und vergesse nicht meine Helfer."

Und das Leben ist siegreich.

---

druck findet sich auch einigemal im *Asfar Malwâšē*: בית אנאשאתא p. 61, l. ult.; 72, 7 f.; באיתא דאנאשאתא 75, 13; 112, 5.

1) Der Satz ist nicht klar; der Herr des Körpers ist vielleicht derjenige, der sich an ihn hält. Besser würde אבדה passen, das der Parallelsatz hat.

2) Nöld., p. 39, 15 ist כינמצא mit „Ende" übersetzt. Dies paßt nur für die Verbindung כינמצאת אלמיא, die auch an der von Nöldeke angeführten Stelle (GR 378, 38) steht. Dieses כינמצאת — fast durchweg in der Wendung אלמא לכינמצאת אלמיא (GR 99, 24; 242, 4; 270, 3; 286, 17; 378, 38; 393, 6; Joh 3, 6; 4, 7); nur GR 175, 20 steht למישלאם לכינמצאת אלמיא — muß zu einem Nomen כינמצתא gehören. Nöldeke leitet es zweifelnd von קמץ „zusammenziehen" ab; vielleicht ist es < קְצַת.

Daneben findet sich oft ein Wort כינמצא, das zu einem mehrmals vorkommenden Verb כמץ (GR 238, 26; 239, 20; 240, 22; 297, 9) gehört. Nöldeke bemerkt a. a. O.: „Die sonstige Wurzel כמץ (Stellen) bedeutet wohl „emporsprudeln" und dürfte mit قمص קפץ (vgl. קַמְצָא „Heuschrecke") identisch sein." Wo כמץ für sich steht, an den ersten beiden Stellen, steht es intransitiv, parallel bzw. koordiniert הוא „entstehen" und עתיקריא „geschaffen werden", doch an den beiden anderen Stellen transitiv mit כינמצא als Objekt. Joh 224, 10 kann כמאץ intransitiv wie transitiv sein. Hier könnte es „emporsprudeln" oder „emporsprudeln lassen" heißen. Aber bei כמאץ כינמצא דארקא היוארתיא GR 297, 9 kann כמץ diesen Sinn nicht haben. In der Oxf. Rolle G, 779 ff. steht: עין רוהא הע דיאתבא לפומה דקורבאנא ומיאבשא ומכאבשא ומאכבריא ומכאמצא פארצופיא דיאהיא ראמזיהרון „Wenn es Rûhā ist, die auf dem Munde des ...... (kaum „des Opfers" oder „ihres Opfers" in unserem Sinne, gemeint ist jedenfalls der Mund des Jahjā) sitzt und austrocknet, niederdrückt, krank macht und ..... das Gesicht (lies פארצופה) des Jahjā Râm-Zihrûn." Hier paßt für כמץ sehr gut קמץ „und zusammenpreßt". Auch bei כַּמְצָא

17. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Šum-Kušṭā steht da, trägt vor und belehrt. Šum bar Nû, Šum steht in Treue da und spricht: „Ich war nicht ein Sohn des Hauses[1], und meine Gestalt war nicht von den vergänglichen Dingen. Meine Wurzel ist nicht von der Welt, und die Bösen vergehen sich nicht an mir. Die Planeten stellten sich wieder auf[2] und sprechen mit mir: „O du fremder Mann, der du keinen Herrn und keine Herrin hast. Was willst du allein an einem Orte anfangen, an dem die Bösen so zahlreich sind? Wenn sie schwere Krankheit gegen dich loslassen, wer wird dir ein Arzt sein? Wenn die Bösen dich in ihrer Burg fesseln, wer wird dir ein Befreier sein? Wenn sie dir Fangstricke auf den Weg werfen, wer wird dir ein Erlöser sein?[3] Ein Erlöser wird wer dir sein, wer dir ein Retter? Ein Haus (bist du), dessen Herr es verlassen und dessen Baumeister davon gewichen ist. Das Leben faßte seinen eigenen Plan und || stieg ganz[4] zum Orte des Lichtes empor. Jetzt bist du uns in die Hände gefallen, so daß du nicht wieder herausfällst. Du bist in unserer Burg gefesselt, daß du dich nicht losmachen kannst. Du wurdest durch unseren Griff gepackt und durch unsere Werke abgeschlossen.

„Grube“ schwankt ja כ und ק, vgl. DALMAN, *Wörterbuch*, p. 365a, s. קְמָצָא. Dieses קמץ kann sehr wohl in die kosmogonische Terminologie hineingeraten sein, etwa in Anlehnung an die Tätigkeit des Töpfers, der den Ton in der Hand zusammendrückt, um ihn zu dichten. Das Wort würde sich also mit גבא berühren. Aber wenn auch an einigen Stellen „Schöpfung“ od. ähnl. passen würde (hier; 220, 4; GR 240, 3, 16, 22; 297, 9), allenfalls auch GR 307, 22 (parallel בינגדא, doch auch כאבא, also eventuell = כינמצתא), durchführen läßt sich diese Auffassung nicht, siehe 224, 10 f.; GL 65, 22; 67, 12. In der Bleirolle *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 354, Z. 51 steht כינמצא parallel גיא und ירדנא. Da kann es allenfalls „Verdichtung“, nicht aber „Schöpfung“ schlechthin bedeuten. Die Übersetzung „(Welten)ende“ ist aufzugeben. Auch in den Nöld., p. 476 unt. übersetzten Worten GL 53, 23 רידפא לכינמצא לאהואלה (so im Text) heißt כינמצא nicht „Ende“. „Die Verfolgung käme nicht zu Ende“ hieße anders, etwa לרידפא כינמצא לאהואלה.

1) D. h. dieser Welt, siehe oben S. 7[5].

2) קאימין wäre „sie stellten mich auf“, aber es dürfte für קאימין oder für קאמין verschrieben sein, vgl. קאימיא B.

3) Vgl. Nöld., p. 418.

4) In וכולהון (im Druck ist das dritte Waw abgesprungen) scheint eine Verderbnis vorzuliegen, vgl. 66, 1 f.

[Abgeschlossen bist du] in unserer Burg, daß dein Helfer nicht zu dir gelangen und der Mann, dein Beistand, nicht nach dir fragen kann."

Als Šum bar Nû dies hörte, kamen ihm die Tränen und hörten nicht auf. „Das Leben ist nicht da", spricht er, „nicht Mandā dHaijē am Orte des Lichtes.[1] Šilmai und Nidbai[2] haben sich davon gemacht, und Sonntag[3] ist in die Höhe gestiegen. Der Vorabend des Tages[4] hat mich verlassen, und vergessen haben mich die Uthras, die mich hierher gebracht. Verloren gehen meine Taufen, und meines Zeichens gedenken sie mir nicht im Hause meines Vaters. Vergessen haben sie meine Reden[5] und meine Bücher, und zunichte geworden ist mein Gebet der Nacht. Verlassen

---

1) Im Pariser Diwan, 1352 ff. heißt es: מינטול דהאוין תארמידיא וגינזיבריא דרבותא בכולהון מלאבאש דהינון אמרין לאיית הייא ולאיית מאנדא דהייא באתאר נהור הינון שפיל תאגאיין מן רישאיהון יהאוין מנאתא דיו־מארא דהשוכא „Da es Priester und Bischöfe gibt, die Hochmut ganz bedeckt, die sagen: „Das Leben ist nicht da, nicht Mandā dHaijē am Orte des Lichtes", so ist ihnen die Krone vom Haupte heruntergefallen, und sie werden ein Anteil des Ur, des Herrn der Finsternis."

2) Siehe die Einleitung.

3) Der Sonntag wird von den Mandäern heilig gehalten, vgl. Brandt, Rel., p. 90; Siouffi, p. 143. GR 288, 9: „Der Tag ist älter als die Nacht und der Sonntag älter als der Sonnabend." האבשאבא findet sich oft personifiziert, siehe oben S. 4[4] und Siouffi, p. 12; 39, 25; 143. Morg 115, 5 ff. (= Oxf. Rolle F, 77 ff.) steht ein Gebet an ihn: „O gepriesener Sonntag, reiner Hüter des Lichtes, Äther, reines Licht, Retter, der ganz Wohltat ist, Unsichtbarer, Unendlicher! Sei mir (Oxf. F hier und im folgenden הוילא) ein Erhörer und erhöre mich, sei mir eine Stütze und stütze mich, sei mir ein Aufrichter und richte auf (Oxf. F וקאימא) diese meine Seele des NN." Im *Mand. Diwan* C, 2, 27, 28 wird eine מאטארתא דהאבשאבא genannt.

4) Ebenso wie der Sonntag wird אנפיא יומא heilig gehalten. Er wird öfter zusammen mit Sonntag genannt: 78, 1; 213, 5; GR 285, 11 ff.; 288, 3; GL 37, 13. Sein Name ist teuer: 84, 8; 94, 13; 112, 14; Morg 70, 6. Am אנפיא יומא soll der Mandäer sich seiner Frau nicht nähern: Qol 72, 18. אנפיא steht 111 ob. vor den verschiedenen Wochentagen und bezeichnet nach dieser Stelle den Abend oder die Nacht vor dem betreffenden Tage. Da אנפיא mit den sieben Wochentagen und nachher noch besonders אנפיא יומא genannt wird, kann יומא nicht einen Tag der Woche bezeichnen. Ich vermute, daß אנפיא יומא der Vorabend des Neujahrstages ist.

5) A hat אדראשא mit darübergeschriebenem י, das ist אדראשאי, wie zu lesen ist, vgl. auch 65, 14.

haben mich die verborgenen Hüter, im Stich gelassen die Männer, die mich (hierher) gebracht.“

Als Šum bar Nû dies sagte, kam der Bote, der Helfer[1], herangeflogen. Es kam der große Helfer, der Bote, den das Leben gesandt. Er zerbrach[2] ihre Wachthäuser und schlug eine Bresche in ihre Feste.[3] Er sprach zu ihm: „Was weinst du, Šum bar Nû? Wie das Senken der Augenwimper[4] (so rasch) bin ich hierher gekommen. Was haben die Bösen dir angetan, was die Sünder gegen dich verbrochen, gegen dich, den alle Uthras lieb gewonnen, dem die Erde des Lichtes ein Beistand ist?“ Der Auserwählte[5] ruft belehrend dem Manne Šum zu und spricht: „Was haben die Bösen dir angetan, daß dein Herz in Zwiespalt geraten ist, daß du sagst: ‚Das Leben ist nicht da, nicht Mandā dHaijē am Orte des Lichtes. Ein Haus bin ich, das sein Herr verlassen und dessen Baumeister davon gewichen ist. Šilmai und Nidbai haben sich davon gemacht, und Sonntag ist in die Höhe gestiegen. Vergessen haben sie meine Taufe, und meines Zeichens wird nicht im Hause meines Vaters gedacht. Vergessen haben sie meine Reden und Bücher, und gehemmt wurden meine Gebete jeder Zeit. Zunichte wurde meine Anbetung, zunichte mein Gebet der Nacht. Das Leben rechnete seine eigene Rechnung und sein Maß für jede Zeit aus.‘ Šum, wer hat gesagt, daß du hier gefesselt werdest und die Bösen dich in ihrer Feste gefangen halten sollen? Ein Mann, dessen Name im Hause des großen Lebens eingeschrieben ist, wird nicht in der Wohnung der Sünder gefesselt. Nach wem seine Helfer

1) An erster Stelle haben die Handschriften נאצבא, an zweiter נאסבא, wo jedenfalls auch נאצבא zu lesen ist, siehe S. 27[1]. Zur Wendung vgl. GR 354, 23; 363, 1; GL 133, 13 f.

2) Es sollte תבאר, תאבאר oder תאברינין heißen, vgl. auch GL 95, 1.

3) Vgl. auch GR 354, 8; GL 13, 18; 95, 2 ff.; 107, 7, 14; 124, 7 f.; Morg 48, 13. פראט mit כיפתא bedeutet „den Mund verziehen“ (zum Hohn): GR 247, 13; 266, 6; GL 64, 21; 66, 23; 95, 22, wie im Talmud (Levy, *Neuhebr. Wörterb.* IV, p. 110b), vgl. auch Payne-Smith, 3257.

4) Lies זאפא. — רפס bedeutet eigentlich „treten“. Die Wendung steht auch 190, 17; GR 281, 22 f.; על מירפאס אינא GR 247, 18; 260, 3; mit איניא (eine Handschrift אינא) Qol 54, 11. Von der ursprünglichen Bedeutung „mit den Füßen treten“ her bezeichnet syr. ܪܦܣܐ eine kleine Zeiteinheit, vgl. Bar Bahlûl, 1501; Payne-Smith, 3965; Brcklm., 359a.

5) Im Text steht irrtümlich der Plural.

fragen, wird nicht durch den Griff der Bösen gepackt.[1] Ihn verzehrt nicht das brennende Feuer. Denke an uns und rufe uns, damit wir dich zu uns laden und du in unserer Škînā[2] eine Stütze findest. Die Sieben, die dich verfolgt haben, gehen zugrunde, du aber steigst zum Lichte empor."

Und das Leben ist siegreich.



Jahjā-Jōhânā.

Die Erzählungen von Johannes nehmen einen großen Teil des Sidrā ein, und nach ihnen hat es den einen seiner Namen erhalten. Sie waren es auch, derentwegen man dieser Schrift schon früh besondere Aufmerksamkeit zuwandte. Daß in ihnen kein neues historisches Material über den Täufer zu erwarten sei, konnte man sich von vornherein sagen, aber auch die Annahme, alte legendarische Bildungen in ihnen zu finden, wurden enttäuscht.

Die Erzählungen des Ginzā über Johannes sind Brandt, Rel., p. 228; Schr., p. 195 ff. übersetzt, vgl. auch Rel., p. 137 f. In ihnen, wie in den Stücken des Johannesbuches sind die Berührungen mit den neutestamentlichen Berichten gering. Keiner der Verfasser hat das NT direkt benutzt. Bekannt sind: die Namen der Eltern, ihr hohes Alter, die Namengebung, die Taufe Christi, die Erscheinung des heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube. Vom Ende des Johannes, das am ehesten in der Erinnerung bleiben mußte, zeigt sich keinerlei Kenntnis, und daß die Erzählung GR 189 ff. entstehen konnte, zeigt, daß die Mandäer wirklich nichts davon wußten. Auch der charakteristische Zug vom Verstummen des Zacharias (Luc. 1, 22), der auch zu Muhammed gedrungen ist (Sur. 3, 36; 19, 11), ist nicht bekannt. Dagegen hat sich eine neue Jugendgeschichte gebildet, in der beliebte und verbreitete Motive verwertet sind.

Der Geburt gehen Träume voraus, die ungewöhnliche Himmelserscheinungen zum Inhalt haben. Der Zug vom Stern, der über Elisabeth stehen bleibt, ist wahrscheinlich durch das NT beeinflußt. Nicht ohne Humor ist der schlaftrunkene Traumdeuter gezeichnet. Sein Name Liljukh

1) Lies לאמיתילגיט.
2) Lies בשכינתאן.

kommt sonst nicht vor, auch ist die Erklärung der Form nicht sicher. Er kann לילי „Nacht“ enthalten und für diesen Fall gebildet oder eine reduplizierte Koseform sein. Als Vorbedeutung erscheinen auch drei Lampen um Zacharias. Als Mani vor Šāpûr trat, erschien nach dem *Fihrist* (p. 328, 27; FLÜGEL, *Mani*, p. 171) auf seinen Schultern „etwas wie zwei Lampen von Licht“ (مثل السراجين من نور). Aber dies soll wohl ein Gegenstück zu den beiden Schlangen des Aždahâk sein.

Das erste Stück enthält viele Namen, die jüdisch sind oder sein sollen. Der Verfasser hatte in Babylonien Gelegenheit genug, jüdische Namen zu erfahren, und eine Anzahl Namen sind es in der Tat. טאב יומין *Εὐήμερος* ist in der Form טביומי mehrmals bei Juden belegt. Der bekannteste Träger dieses Namens ist der sogen. מר בר רב אשי, der Schulhaupt von Sura war und 468 gestorben sein soll, vgl. *Seder haddoroth* (Warschau 1897) I, p. 168a; II, p. 159a. Die auch im Ginzā zusammengenannten יאקיף und בניא אמין (R 332, 5) sind Jakob und Beniamin. Der erste Name zeigt eine Aussprache, die dem Jankef der polnischen Juden nahesteht; der Name wurde nur gehört, nicht gelesen. In בניא אמין, d. h. Söhne des Amin oder Amen, zeigt sich ein arges Mißverständnis.[1] Viele Namen sind aber ganz künstlich gebildet, und wenn man auch vieles dem Wunsche zuschreiben mag, Namenpaare zu gewinnen, so zeigen die Formen doch, daß der Verfasser jüdischen Kreisen fern stand.

Auf Kap. 18 sollte Kap. 32 folgen. Aber wie im ganzen Buche zeigt sich auch in diesem Teile die Tendenz, Zusammengehöriges durch Einschachtelungen auseinanderzureißen. Es sind Stücke eingefügt, die Johannes in einem späteren Alter handelnd oder redend einführen, vgl. auch GR 213 ff. Auch seine Heirat wird hier erzählt. Erst p. 116 ff. kommt der Abschnitt über seine Geburt und seine ersten Jahre. Die Verhandlungen über die Namengebung gehen auf Luc. 1, 59 ff. zurück. Die Entführung auf einen Berg ist vielleicht durch die Geschichte des Zal beeinflußt (*Schahname*, ed. MOHL, I, p. 220).

In Kap. 21 werden Mirjai und Enišbai zusammen genannt. Es geschieht nur hier, und auch dies beruht auf einer älteren Reminiszenz. Als Mutter Jesu kennen die mandäischen Schriften nur Miriam. Mirjai

---

1) Es ist kein Scherz, wie sich ihn Christian MORGENSTERN mit einem anderen x-amin in den Galgenliedern geleistet hat:

Dinge gehen vor im Mond,
die das Kalb selbst nicht gewohnt.

Tulemond und Mondamin
liegen heulend auf den Knien.

ist für sie die Heldin einer Legende über die Verpflanzung der mandäischen Religion von Jerusalem nach Babylonien, vgl. Kap. 34 f. Aber sie ist mit der Mutter Christi identisch, und ihr Name ist zusammen mit dem der Elisabeth zu ihnen gelangt. Die Namen beider sind auch in dasselbe Schema hineingezwängt, siehe die Einleitung. Die für Zacharias 5 stehend angewandte Bezeichnung אבא סאבא „der greise Vater" findet sich auch GR 57, 5. Hingegen wird GR 190, 13 Johannes von Mandā dHaijē so angeredet.

Der Satz „Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht" wird ursprünglich nur an der Spitze der Kapitel gestanden 10 haben, in denen Johannes redend und belehrend auftritt, vgl. auch S. 58 ff. Verkehrterweise wurde er dann auch vor die Stücke gesetzt, die von ihm erzählen. Nach diesem Satze stehen in einigen Stücken Äußerungen über ungewöhnliche Naturerscheinungen (St. 20, 28, 31, 32, 33). Sie sind abgerissen, fast unverständlich und stehen mit der folgenden Erzählung 15 in keinem Zusammenhange. Auf die Wahl dieser Eingänge hat wohl die Art eingewirkt, die Schilderungen bedeutsamer Ereignisse durch die Erzählung von ungewöhnlichen Vorgängen in der Natur, die ihnen vorausgingen, einzuführen.

In Stück 22 ist ausführlich vom Islâm die Rede, und die Art, wie 20 von dessen Anfängen gesprochen wird, weist auf eine spätere Zeit hin. Die Anspielung auf das Verbot des Semantron und die Vorschriften über die Kleidung (84, 4, 11) könnten sich zwar auf die Verordnungen des Omar beziehen, aber wahrscheinlich haben sie die scharfen Maßnahmen der ersten Abbassiden gegen die Andersgläubigen im Auge (vgl. KREMER, 25 *Culturgeschichte des Orients* II, p. 167 f.). 75, 6 ist von einer „Kuppel der Priester" die Rede, vgl. auch קומבא דיכלא 140, 14. Es gab meines Wissens am Tempel in Jerusalem keinen Ort, der so (etwa קֻבַּת הַכֹּהֲנִים) genannt wurde. Auch Herr Prof. S. KRAUSS in Wien schreibt mir auf eine Anfrage, daß ein solcher Ausdruck sich im Talmud und Midrasch 30 nicht finde. Ich halte es nun für möglich, daß sich hier eine Kunde vom Felsendom widerspiegle. Man hatte von dem berühmten Bau gehört, hatte aber keine Kenntnis von seiner Entstehung und glaubte, daß er schon zum alten Tempel gehört habe.[1] Auch dies weist auf eine spätere Zeit hin. 35

1) In der Renaissance wurde mehrfach das Bild des Felsendoms zur Darstellung des alten Tempels benutzt, so von Perugino in Petri Schlüsselübergabe, von Raffael in der Vermählung Mariae.

Für diese Frage nicht zu verwerten ist בראהים 74, 12. Auf den ersten Blick sieht es aus, als ob es das arabische إبراهيم wäre, und man könnte daraus schließen, daß zur Zeit des Verfassers bereits diese Form bei den Juden verbreitet war. Andererseits ist إبراهيم wahrscheinlich bei 5 den Arabern entstanden, von ihnen nach إسماعيل gebildet (vgl. Ephem. II, p. 44[1]). Aber GR 45, 14; 46, 7; 381, 16 findet sich אברֿאהים. Daß dieses إبراهيم sei, ist unwahrscheinlich. Ich vermute vielmehr, daß es auf eine Aussprache *abrâhĕm* zurückgeht. Der Ton hatte sich auf die Pänultima gelegt, und unter dessen Einfluß schwächte sich das benach-10 barte a zu ĕ ab, ein Vorgang, der sich auch beim *awrôhĕm* der Aschkenazim zeigt.

Besonders aber spricht für die Jugend der Stücke, daß Johannes in ihnen neben יוהאנא auch יאהיא, d. h. mit der arabischen Form des Namens benannt wird. Selbstverständlich kann hie und da die jüngere 15 Form später eingefügt oder an Stelle von יוהאנא gesetzt worden sein, aber bei den sonstigen Indizien für die Jugend liegt für diese Annahme kein Anlaß vor.

Das Verhältnis des arabischen يَحْيَى zu יוֹחָנָן ist bis jetzt nicht aufgeklärt. In FISCHER's *Arab. Chrestomathie,* wo die Frage zuletzt berührt 20 ist (Glossar, p. 155b), wird يحيى als eine Entlehnung aus dem Aramäischen angesehen und auf das mandäische יאהיא hingewiesen. Tatsächlich aber ist يحيى ein rein arabischer Name; er ist das regelmäßige Imprf. 3. sing. m. zu حيى. Daß die arabische Orthographie vorschreibt, diese Form, im Gegensatz zum Namen, يحيا zu schreiben, ist ohne Belang. Der Name 25 kommt auch bereits in nabatäischen und sinaitischen Inschriften vor: יחיא in el-ʿÖla Rev. bibl. 1914, p. 267 unt.;[1] יחיו am Sinai CIS II, 1026. Als die Juden in Arabien eingewandert waren und sich da heimisch fühlten, ersetzten sie, wie sie es sonst zu tun pflegen und andere es tun (Ephem. II, p. 341 f.), ihre Namen durch einheimische. Für die Wahl des fremden 30 Namens genügen geringfügige lautliche Übereinstimmungen. Juden, die יוֹחָנָן hießen, nahmen den Namen يحيى an, wie später يحيى für יהודה gewählt wurde.[2] Die Juden lieben Namen, die den Begriff des Lebens enthalten (חַיִּים, חַיָּה, Vital u. and.) und hängen ja das Wort „Leben" auch an andere Namen an. So paßte ihnen der Name يحيى sehr gut.

---

1) In einer ebenda mitgeteilten Grabschrift aus el-ʿÖla vom Jahre 307 n. Chr. wird vielleicht auch ein Jude יחיא בר שמעון genannt.

2) Vgl. meine Dissertation *De propheticis, quae dicuntur, legendis Arabicis,* Berlin 1893, p. 34 f.

Infolge des Brauches bei den Juden, überall wo der Name in kultischem Zusammenhange genannt wird, namentlich in hebräischen Gebeten, nicht den fremden, sondern den hebräischen Namen zu nennen, bleibt die Kenntnis des hebräischen Namens und seine Beziehung zum fremden erhalten. Wie jetzt ein deutscher Jude, der nicht historisch und philologisch gebildet ist, einfach sagt, hebräisch heiße er Abraham, deutsch Alfred, hebräisch Isaak oder Israel, deutsch Isidor oder Ismar, hebräisch Moše, deutsch Moritz, so konnten auch die arabischen Juden in späteren Generationen glauben, daß hebräisch יוֹחָנָן und arabisch يَحْيَى einander entsprechen. So wurde auch von Arabern, wohl zunächst von christlichen, der hebräische Name des Täufers durch يحيى ersetzt. Muhammeds Äußerung, daß der Name des Täufers vorher nicht gebraucht worden sei (Sur. 19, 8), geht auf Luc. 1, 61 zurück. Das Mißverständnis wird Muhammed übernommen haben.[1]

Ich schwankte, ob ich יוחאנא Jōhannā oder Jōhânā umschreiben sollte. Ich habe mich für letzteres entschieden. Die Form יוחנא findet sich auch bei den Juden. Hierin ist das ausgehende ן einfach abgeworfen, und die übliche Transkription יוֹחָנָא ist berechtigt. Bei Kurzformen treten

1) Hier sei eine Bemerkung über einen anderen hebräisch-arabischen Namen, über שְׁלֹמֹה-سُلَيْمَان, angefügt. Im Gegensatz zu Nöldeke, ZDMG XV (1861), p. 806[4] und Lagarde, *Übersicht,* p. 86 nehme ich folgenden Zusammenhang an. سُلَيْمَان ist ein echt arabischer Name, das Deminutiv zu سَلْمَان. Er wurde in Arabien von Juden, die שְׁלֹמֹה hießen, angenommen. Vielleicht hat das Deminutiv erst bei ihnen besondere Verbreitung gefunden, denn die Juden haben eine Vorliebe für verkleinerte Namen. Auch jetzt kommt es vor, daß jüdische Namen in der Form, die sie in einem bestimmten Lande angenommen haben, von Juden in einem anderen Lande entlehnt werden. So wurde איזיק, d. h. Isaak in englischer Aussprache, schon früh von deutschen Juden übernommen und bürgerte sich bei ihnen neben Isaak, Itzig ein. Ebenso, glaube ich, ist سُلَيْمَان aus Arabien nach Norden zu aramäisch sprechenden Juden gewandert und wurde von ihnen regelrecht zu שְׁלֵימוֹן umgewandelt. Daß die Endung ון < *ān* gerade in den arabisch-syrischen Grenzgebieten als Nominalendung vorkam, wissen wir aus den Denkmälern (vgl. die Zusammenstellung bei Brockelmann, *Grundriß* I, p. 143 ε). Auch da blieb es den Juden bekannt, daß שְׁלֵימוֹן hebräischem שְׁלֹמֹה entspreche. Natürlich haben sie die aramaisierte Form besonders Aramäern gegenüber gebraucht, und als die aramäischen Bibelübersetzungen entstanden, wurde sie auch in ihnen für שְׁלֹמֹה eingesetzt. Hingegen haben die Juden in den Targumen für die historischen Personen die alten hebräischen Namen beibehalten.

zwar Verdopplungen von Konsonanten ein, aber gewöhnlich nur bei stärkeren Kürzungen. *Ἰωάννης* ist aus *ιωαναννης* entstanden, vgl. *Ἰωανάν* Luc. 3, 27. Das syrische ܝܘܚܢܢ ist wahrscheinlich durch das eigene ܚܢܢ beeinflußt. Die *Doctrina Addai* nennt einen ܚܢܢ. Der Name ist
5 vielleicht wirklich alt. ܚܢܢ ist für sich als Name denkbar, es kann aber auch aus einem theophoren Namen abgekürzt sein. Dieses ܚܢܢ kann auf ܝܘܚܢܢ wie sonst auf die Wiedergabe hebräischer Namen eingewirkt haben, vgl. Payne-Smith, 1321. Für die Auffassung des mandäischen יוהאנא ist die syrische Form und das aus ihr geflossene يوحنّا nicht maß-
10 gebend. Siouffi hat Youhono und Petermann nach dem Priester Jahjā (*Reisen* II, p. 454) Jehana, beide mit einfachem n.

18. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Kind wurde aus der Höhe gepflanzt, ein Mysterium in
15 Jerusalem offenbart. Träume sahen die Priester, Erstarrung befiel dessen Kinder[1], Erstarrung befiel Jerusalem. Am Morgen ging er[2] früh nach dem Tempel. Er öffnete seinen Mund || in Frevel und 67 seine Lippen der Lüge. Er öffnete seinen Mund in Frevel und sprach zu allen Priestern: „In meinem Gesichte der Nacht schaute
20 ich, [ich schaute] in meinem Gesichte. Als ich dalag, schlief ich nicht[3] und ruhte nicht, und nicht befiel mich Schlaf bei Nacht. Ich schlief nicht und ruhte nicht (und schaute), daß ein Stern erschien und über Enišbai stehen blieb. Feuer brannte an Abā Sâbā Zakhriā; drei Himmelslichter (Lampen) erschienen. Die Sonne
25 ging unter, und die Lichter gingen auf. Feuer hing[4] am Volks-

1) In A und D ist es zweifelhaft, ob בעירלה oder בעירלא, C hat בעירלאי. Die Bedeutung ist recht unsicher; es sieht aus, als ob da ein Ortsname parallel עוראשלאם stände, aber an den Fluß עולאי (149, 4) ist nicht zu denken. בעירלא ist vielleicht durch 67, 1 beeinflußt.

2) Wer? Siouffi, p. 4 hat „un des Juifs“.

3) An dieser Stelle haben alle Handschriften לאנימית, während an den anderen Stellen (hier Z. 4; 69, 6; 128, 11) einzelne Handschriften das an sich richtigere נאמית haben, vgl. auch Nöld., p. 248, 15 f. נימית ist durch שיכבית beeinflußt, wohl nicht nur unter der Hand der Abschreiber, sondern auch in der Sprache. So hat 141, 4 Cod. A גירית statt גארית unter Einwirkung von גינבית, obwohl sie dort nicht unmittelbar nebeneinander stehen, weil גור und גנב gewöhnlich verbunden werden, vgl. S. 89[2].

4) חלא könnte auch heißen „sich anzünden“, siehe zu 139, 12.

hause[1], Rauch[2] stieg über dem Tempel auf. Eine Erschütterung bebte in der Markabtā[3], daß die Erde von ihrer Stelle wich. Ein Stern flog dahin in Judäa, ein Stern flog dahin[4] in Jerusalem. Die Sonne erschien bei Nacht, und der Mond ging bei Tage auf."

Als die Priester dies hörten, warfen sie Staub auf ihr Haupt. Jaqif, der Priester, weint, und die Tränen des Beni-Amin fließen. Šilai und Šalbai[5] warfen Staub auf ihr Haupt. Elizar öffnete den Mund und sprach zu allen Priestern: „Wer mag das Buch der Träume nehmen, und wem ist das Buch der Gesichte zugänglich? Wer mag das Buch der Träume nehmen, daß er euch die Träume deute, die ihr gesehen?" ‖ Elizar(!) öffnete dann den Mund und sprach zu allen Priestern: „Jaqif deutet (sonst?) Träume, doch bis jetzt versteht er diese nicht. Beni-Amin deutet Träume; ist er nicht ein Mann, der eure Geheimnisse verdeckt? (?) Ṭāb-Jōmīn offenbart uns nichts, von dem ihr behauptet, daß er über alles, was ist und nicht ist, Auskunft geben kann."

---

1) *Sabbath Babli*, f. 32a findet sich der merkwürdige Ausspruch: „Wegen des Vergehens in zwei Dingen sterben die ʿAm-haʾāreṣ, weil sie die heilige Lade ארנא (wohl אֲרוֹנָא, die aramäische Form für אָרוֹן) und weil sie die Synagoge בית עם nennen." Ich weiß nicht, worin die Schwere der beiden Vergehen liegt, aber jedenfalls zeigt der Ausspruch, daß die Synagoge בית עם genannt wurde. Der Ausdruck findet sich auch GR 56, 7, ist aber von Brandt, Schr., p. 92 mißverstanden.

2) גוטרא < קוטרא; über diesen Wandel vgl. Nöld., p. 38 f. Der Übergang von ק zu ג ist ja im ʿIrâq ganz gewöhnlich, siehe auch oben S. 64[2]. Das Verb dazu ist גטאר, auch GR 204, 9; *Mand. Diwan* C, 9, 14; Paël גאטאר: Oxf. Rolle F, 630: והאיזאך רמיא ריהא לנורא וגאטאר ריהא „Dann wirf Weihrauch ins Feuer und lasse ihn in Rauch aufsteigen."

3) Die מֶרְכָּבָה, Gottes Thronwagen, spielt in der jüdischen Mystik ausgehend von Ezechiels Visionen eine große Rolle, vgl. E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales*, p. 149 ff. Auch in den mandäischen Schriften ist מארכאבתא ein Himmelswagen, aber besonders im Dienste der Planeten: 109, 11; 116, 10; 122, 10; 186, 10 ff.; GR 74, 23 f.; 171, 24; 172, 9; 175, 12; 221, 5; 316, 10 ff. Der Singular מארכאבתא für sich, schlechthin als Wagen, gibt hier keinen Sinn. Es dürfte מארכאבאתא zu lesen und allgemein auf die Himmelsbahnen zu beziehen sein.

4) צרא von Meteoren auch GR 392, 11, 23; *Asf. Malwâšē*, p. 259 f.; Cod. Par. 26, f. 247 b. Assyrisch wird *ṣarāru* so gebraucht, Muss-Arn., 896 b.

5) Die Namen lassen sich beide nicht belegen. שילאי könnte allerdings als Koseform von שילא = שְׁאִילָא existiert haben. שאלבאי, wohl ursprünglich שילבאי vgl. 74, 12, wäre dann danach gebildet.

Die Erde murrt zur Unzeit und wird gewälzt durch die Himmelssphären. Die Erde öffnet ihren Mund und spricht zu Elizar[1]: „Gehet zu Liljukh, daß er euch die Träume deute, die ihr gesehen.“ Da öffnete Elizar den Mund und sprach zu allen Priestern: „Wer geht zu Liljukh, damit er euch die Träume deute, die ihr gesehen?“ Sie schrieben dann einen Brief und legten ihn in die Hand des Ṭāb-Jōmīn. Ṭāb-Jōmīn nahm den Brief und begab sich zu Liljukh. Liljukh lag auf seinem Bette, noch war der Schlaf von ihm nicht geflohen. Eine Erschütterung kam ihm ins Herz, brach sein Herz und brachte es von der Stütze herunter.[2] Ṭāb-Jōmīn näherte sich Liljukh. Ṭāb-Jōmīn trat an Liljukh heran, rüttelte ihn aus dem Schlafe und sprach zu ihm: „Träume sahen die Priester, Erstarrung 69 befiel Jerusalem. Am Morgen ging er früh nach dem Tempel. Er öffnete seinen Mund in Frevel und seine Lippen der Lüge. Er öffnete seinen Mund und sprach zu den Priestern: „In meinem Gesichte ⟨als ich dalag, in meinem Gesichte⟩ der Nacht schaute ich, [ich schaute] in meinem Gesichte. Als ich dalag, schlief ich nicht und ruhte nicht, und nicht befiel mich bei Nacht der Schlaf. Ich schlief nicht und ruhte nicht, da sah ich, daß ein Stern erschien und über Enišbai stehen blieb. Feuer brannte an Abā Sâbā Zakhriā. Drei Himmelslichter wurden gesehen. Die Sonne ging unter, und die Lichter gingen auf. Feuer hing am Volkshause, Rauch stieg am Tempel empor. Eine Erschütterung bebte in der Markabtā, die Erde wich von ihrer Stelle. Ein Stern flog dahin in Judäa, ein Stern flog dahin in Jerusalem. Die Sonne erschien bei Nacht, und der Mond ging bei Tage auf.“

Als Liljukh dies hörte, warf er Staub auf sein Haupt. Nackt erhob sich Liljukh von seinem Bette und brachte das Buch der Träume. ‖ Er öffnet es und liest darin und sieht nach, was darin 70 geschrieben steht. Er öffnet es und liest darin und deutet sie (die Träume) im stillen, ohne (die Deutungen) laut zu lesen. Er schreibt ihnen in einem Briefe und erklärt ihnen auf einem Blatte. Er sagt ihnen darin: „Wehe euch Priestern allen, denn Enišbai soll ein Kind gebären. Wehe euch Rabbinen[3], denn ein Kind soll in Jerusalem geboren werden. Wehe euch, Lehrern und Kna-

---

1) Lies ולעליזאר.

2) Der Text ist wohl nicht ganz in Ordnung.

3) רַבָּנִים, aber sie haben wohl *rabbōnim* gehört.

ben[1], denn Enišbai soll ein Kind gebären. Wehe dir, Meisterin Thora, denn Jōhânā soll in Jerusalem geboren werden. Jōhânā soll den Jordan empfangen und Prophet in Jerusalem genannt werden."

Liljukh schreibt ihnen im Briefe und sagt ihnen: „Der Stern, der kam und über Enišbai stehen blieb, (bedeutet): Ein Kind wird von der oberen Höhe aus gepflanzt, es kommt und wird der Enišbai gegeben.[2] Das Feuer, das an Abā Sâba Zakhriā brannte, (bedeutet): Jōhânā wird in Jerusalem geboren werden."

Ṭāb-Jōmīn nahm den Brief und machte sich rasch nach Jerusalem auf.[3] Er ging hin und fand alle Priester in Trauer dasitzen. Er nahm den Brief und legte ihn || in die Hand des Elizar. Dieser öffnet ihn und liest ihn und findet darin wundersame Reden. Er öffnet ihn und liest ihn und sieht, was darin geschrieben steht. Er liest ihn im stillen und gibt ihnen über ihn[4] keinen Bescheid. Elizar nahm ihn dann und legte ihn in die Hand des Abā Sâbā Zakhriā. Dieser öffnet ihn und liest ihn und sieht, was in ihm geschrieben steht. Er liest ihn im stillen und gibt über ihn keinen Bescheid. Er nahm vielmehr den Brief und legte ihn in die Hand des Elizar. Elizar öffnete nun den Mund und sprach zu Abā Sâbā Zakhriā: „O Abā Sâbā, gehe weg aus Judäa, damit du nicht Streit in Jerusalem erregest!" Abā Sâbā erhob dann seine Rechte und schlug Elizar auf den Kopf. Er sprach zu ihm: „O Elizar, du großes

1) Vielleicht מאקריא דירדקיא „Elementarlehrer" zu lesen, im Gegensatz zu den Rabbinen, vgl. מקרי דרדקי *Baba bathra Babli*, f. 21a, doch siehe auch 136, 9.

2) Lies עהיבלה. Das Perfekt drückt die Zuversicht aus.

3) שאמאר heißt vorwiegend „verlassen", vgl. Nöld., p. 46[3] und oben S. 61[5]. Es steht so allein oder in Verbindung mit שבק, vgl. Nöld., p. 444. Es findet sich aber auch als Intransitivum neben anderen intransitiven Verben der Bewegung, besonders bei אזל. Hier hat man wohl ein Wort wie אתיה zu ergänzen. Die Wendungen שאמאר בעוראשלאם מיזלה hier; שאמאר באיאר מיזלה GL 13, 23; שאמאר מיזלאיהון באלמא GR 330, 24; שאמאר מיתיאיהון באלמא GR 308, 14 sind nach Nöld., § 269 aufzufassen. Zu שאמאר מיזאל vgl. Nöld., p. 387, 10, wo 194, 22 statt 114, 22 zu lesen ist.

4) Wiederum ist es unsicher, ob עלא oder עלה zu lesen ist, vgl. auch S. 29[4], 46[3]. AB haben עלה, CD עלא. Dies wäre zum Folgenden zu ziehen: Vielmehr. — In Z. 6 haben BCD עלה, A עלא. Das direkte Objekt zu מפאשיק kann nur der Brief, nicht die Leute sein. Danach ist ולאמפאשיקלה ABD besser als ולאמפאשיקלין C, wobei לין das entfernte Objekt angeben müßte. Danach ist aber an dieser Stelle עלא zu lesen.

Haus, du Haupt aller Priester. Wenn du in deinem Inneren deine Mutter kenntest, dürftest du nicht in unsere Synagoge kommen. Wenn du in deinem Inneren [deine Mutter] kenntest, dürftest du nicht die Thora lesen.[1] Denn deine Mutter war ein Buhlweib. Ein
5 Buhlweib war sie, die ‖ für das Haus ihres Schwiegervaters nicht 72
paßte.[2] Da dein Vater nicht die 100 Stater[3] Geld hatte, um ihr den Scheidebrief zu schreiben, verließ er sie kurzerhand[4] und fragte nicht nach ihr.[5] Gibt es einen Tag, an dem ich komme und ausschaue und Mîšā, Amrās Sohn[6], nicht sehe?[7] Ja, gibt es einen
10 Tag, an dem ich komme, ohne in eurer Synagoge zu beten, daß ihr nun unwahr und unaufrichtig seid und ein Wort saget, das ihr über mich nicht gehört habet? Wo gibt es einen Toten, der wieder lebend würde, daß Enišbai ein Kind gebären sollte? Wo gibt es einen Blinden, der sehend würde, wo gibt es einen Lahmen[8], dem

1) Hinter בנאפשאך nehme ich עמאך יאדית an. Dieses dürfte zu מיאדית entstellt sein, das hinter קאריאתבה in den Text geriet.

2) Kaum „zahlte“, also שילמאת.

3) Lies מא כתיריא, bzw. מא עסתיריא. Stater auch GR 387, 3.

4) Siehe oben S. 61 [5].

5) Siehe a. a. O. das Zitat aus dem Pariser Diwan. Statt שבוקיא hat man שבוקיא = ܫܒܩܢܐ (vgl. 120, 8), evtl. שיבוקיא = שְׁבוּקִין zu lesen, vgl. אגרת שיבוקין Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 502a.

6) Mose, Sohn des ʿAmram. Die Form מישא ist wahrscheinlich durch das Appellativ מישא „Öl“ beeinflußt. Daß hier ein Fall einer allgemeinen Umformung der männlichen Namen nach dem Schema *qîtā* vorliege, das sich auch in عيسى erhalten hätte, wie andere Namen zu *qitlai* schematisiert wurden, ist möglich, doch fehlt es an anderen Beispielen. Umgekehrt wurde in der LXX der Name des Moabiterkönigs Mesa, wahrscheinlich unter Einfluß von *Μω(υ)σῆς*, zu *Μωσά*.

7) In einer Vision, um irgendeinen Bescheid zu erhalten, etwa auf Fragen des Gesetzes.

8) Der Gelähmte, der kriechen muß, wie ein Reptil; auch dieses ist ein ܫܦܦܢܐ. Das Wort findet sich auch in der Bleirolle *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 360, 132, hier 274, 13 und GR 29, 11 (von Brandt, Schr., p. 48 unrichtig übersetzt). Lond. Rolle B, 431 ff. heißt es: שרעין הארשיא דפתולאיא ופתולאתא ועויריא דיאתביא במאסגידיא ושאפופיא דשאיפין על ברכאיהון „Gelöst sei der Zauber der Junggesellen und Jungfrauen, der Blinden, die in den Moscheen (als Bettler) sitzen, und der Lahmen, die auf ihren Knien kriechen.“

die Füße ....[1], und wo gibt es einen Stummen[2], der ein Buch lernt, daß Enišbai ein Kind gebären sollte? Es sind heut 22 Jahre her, daß ich keine Frau gesehen habe. Nein, nicht durch[3] mich und nicht durch euch wird Enišbai ein Kind gebären."

Da erhoben sich alle Priester und sagten murrend[4] zu Abā Sâbā Zakhriā: „Sei ruhig und bleib sitzen, Abā Sâbā, und die Gelassenheit der Guten || ruhe auf dir.[5] O Abā Sâbā, wenn es keine Träume gäbe in Judäa, wenn es keine Gesichte gäbe in Jerusalem, dann wäre alles, was Mišā gesagt, Lüge. Vielmehr wird dein Wort und unser Wort bewahrt, [und bewahrt werden?] die Träume, die wir gesehen.[6] Jōhânā wird den Jordan empfangen und in Jerusalem Prophet genannt werden."

Abā Sâbā entfernte sich darauf aus ihrer Mitte, und Elizar folgte ihm nach. Da wurden drei Lampen gesehen, die ihn begleiteten. Sie liefen heran, faßten Abā Sâbā am Saume seines Gewandes und sagten zu ihm: „O Abā Sâbā! Was ist es, was dir vorangeht, und was ist es, was dir folgt?" Da erwiderte er ihnen: „O Elizar, du großes Haus, du Haupt aller Priester! Ich weiß nicht, wen die Lampen, die vor mir einhergehen, behüten. Ich weiß nicht, mit wem das Feuer geht, das mir folgt. Nicht durch mich und nicht durch euch wird Enišbai ein Kind gebären." Da erhoben sich || alle Priester und sagten murrend zu Abā Sâbā Zakhriā: „O Abā Sâbā Zakhriā, sei ruhig, fest und gefaßt, denn das Kind wird aus der höchsten Höhe gepflanzt und dir im Greisenalter beschert. Jōhânā wird geboren werden, Jōhânā wird den Jordan nehmen und in Jerusalem Prophet genannt werden. Wir werden mit seiner Taufe

1) Dem die Füße wieder beweglich, lebendig würden usw. Ich kann dies aber aus dem Worte דקדאלה nicht herauslesen. Das Daleth ist sicher. „Dessen Nacken Füße sind" kann natürlich nicht dastehn.

2) Das Wort findet sich auch GR 279, 11. Dasselbe wird sonst von אלגא ausgesagt, vgl. 54, 14; 105, 6. Das Leidener Glossar hat p. 30: קנקא اخرس *mutus*; p. 122: ק(ו)נקא غير ناطق *mutus*.

3) Das ist hier jedenfalls der Sinn von בדיל, nicht „wegen". דילה steht für das einfache Suffix, vgl. Nöld., p. 334. Das gewöhnliche Wort für „wegen" im Mandäischen ist אמינטול.

4) Siehe oben S. 41[5]. Oder auch hier „reden" in verächtlichem Sinne, „schmusen"?

5) Vgl. auch 267, 1.

6) C hat: „Nein, dein Wort ist unser Wort, und bewahrt werden die Träume, die wir gesehen haben." Der erste Teil paßt nicht.

getauft und mit seinem reinen Zeichen gezeichnet werden. Wir werden sein Pihtā empfangen, sein Mambûhā trinken und mit ihm zum Orte des Lichtes emporsteigen."

Es erhoben sich alle Priester und sprachen murrend zu Abā Sâbā Zakhriā: „O Abā Sâbā! Wir wollen dich über deinen Stamm und deine Väter aufklären, aus denen du hervorgegangen bist. Mišā, Amras Sohn, ist aus deinem Stamme hervorgegangen. Šilai und Šilbai[1] sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Brahim[2] und Sraēl[3] sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Bnai und Beni-Amin ‖ sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Rišai und Rath 75 sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Rišai und Bazrai sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Zakkai und Zakunai sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Ramiš und Mahramir sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Rabin (Ruben?) und Jahuda sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Ezairab und Razai sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Sie, welche die Kuppel der Priester[4] gebaut und Bildsäulen und Bildnisse darin gebildet haben, sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Hannai und Hananai sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Der Mann, der die Thora geschrieben hat, Ṭus der Große ist sein Name[5], ist aus deinem Stamme hervorgegangen. Rama und Samuel[6] sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Rab(bi) Hannai und Rab Hananai sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Bne-Risa und Samuel sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Ṭāb-Jōmīn und die Schullehrer[7] sind aus deinem Stamme hervorgegangen. Die gesegneten Fürsten[8],

---

1) Siehe oben S. 76[5]. Im folgenden werden biblische und sonstige jüdische Namen genannt, die sich nur zum Teil identifizieren lassen. Es sind gewöhnlich Paare; viele gehen auf die Koseendung ai aus.

2) Vgl. S. 73 ob.

3) Israel.

4) Vgl. S. 72.

5) Ich vermute, daß es Thot, *Τάαυτος* ist. Dieser wurde mit Moses identifiziert, vgl. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 182, 188. Siehe auch 198, 10.

6) Der erste Name ist anscheinend durch Rāmah, den Geburtsort Samuels, beeinflußt.

7) דקאריא gibt bei מאקריא keinen Sinn. Vielleicht ומאקריא דירדקיא oder aber וקארויא דקאריא zu lesen, siehe 70, 6 (S. 78[1]); 82, 3.

8) Persisch شهريار, sonst שאהריאליא vgl. Nöld., p. XXXII unt., dieses außer GR 386, 1 ff. auch Morg 269, 29, 33 (שאהרריאליא); Lond. Rolle B, 144, 591 f. (שאהאריאליא). Es ist möglich, daß dieses vereinzelte שאהריריא

76 die deine Ahnen, Abā Sâbā, sind, ‖ sie alle haben kein Weib genommen und keine Söhne gezeugt. Im Alter hatte aber doch ein jeder einen Sohn. Söhne hatten sie, und sie wurden Propheten in Jerusalem. Wenn nun auch aus dir ein Prophet hervorgeht, so nimmst du diesen Stamm wieder auf.[1] Ja, Jōhânā wird geboren werden und in Jerusalem Prophet genannt werden."

Elizar öffnete dann den Mund und sagte zu Abā Sâbā: „O Abā Sâbā! Wenn Jōhânā den Jordan empfängt, so will ich sein Knecht sein, mit seiner Taufe getauft[2] und mit seinem reinen Zeichen gezeichnet werden. Wir wollen sein Pihtā nehmen, sein Mambûhā trinken und mit ihm zum Orte des Lichtes emporsteigen." Abā Sâbā öffnete dann den Mund und sprach zu allen Priestern: „Wenn das Kind aus der höchsten Höhe kommt, was wollt ihr dann in Jerusalem tun? Das Kind haben sie aus dem Becken des Jordan[3] geholt und in den Leib der Enišbai gelegt."

Das Leben ist siegreich und siegreich der Mann, der hierher gegangen ist.

77 **19.** — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Durch die Rede von meinem Vater leuchte ich und durch die Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers.[4] Ich habe meine Seele von der Welt befreit und von den Werken, die häßlich und nicht recht sind. Die Sieben fragen mich aus, die Toten, die das Leben nicht geschaut haben, und sprechen: „In wessen Kraft stehst du da, und mit wessen Lobpreisung predigst du?" Darauf erwidere ich ihnen: „Ich stehe in der Kraft meines Vaters da und mit der Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers. Ich habe kein Haus in Judäa gebaut, keinen Thron in Jerusalem aufgerichtet. Ich habe nicht den

durch das andere שאהריריא (Nöld., p. 127, 19) beeinflußt ist. Vielleicht ist es aber auch für שאהריגיא = ܫܘܗܪܓܢܐ verschrieben.

1) Hier kaum קינא „Eifer, Haß".

2) מיצטיבנא ist durch מירשימנא beeinflußt.

3) Siehe oben S. 9, 4.

4) Hier 101, 5; GL 62, 10 besser בשותא. Oxf. 33b (= Morg 52) hat בזיוה̈ דאב קאיימנא ובתושביהתה̈ דגאברא נאצבאי (Cod. ובתושביהתא, doch weist ובתושביהתיא Morg auf ־תה̈ hin) „Im Glanze meines Vaters stehe ich da und in der Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers." Vgl. auch GL 44, 16; 51, 4. Zu נאצבא siehe S. 60[6].

Rosenkranz[1] geliebt, nicht den Verkehr mit lieblichen Frauen.[2] Ich habe nicht das Mangelhafte geliebt, nicht das Gefäß der Weintrinker.[3] Ich habe keine körperliche[4] Speise geliebt, und Mißgunst fand bei mir keinen Platz. Ich habe nicht mein Gebet der Nacht
5 vergessen, nicht vergessen den wunderbaren Jordan. Ich habe nicht meine Taufe vergessen, nicht mein reines ‖ Zeichen. Ich habe nicht 78 den Sonntag vergessen, und der Vorabend des Tages hat mich nicht verurteilt. Nicht habe ich Šilmai und Nidbai vergessen, die eine Wohnung im Hause des gewaltigen (Lebens) haben. Sie sprechen
10 mich rein[5] und lassen mich emporsteigen; sie wissen, daß an mir kein Fehl und Mangel ist."

Als Jahjā dies sagte, freute sich das Leben über ihn in hohem Maße. Die Sieben entboten ihm ihren Gruß, und die Zwölf verneigten sich vor ihm. Es sprach zu ihm: „Von allen diesen Reden[6],
15 die du gesprochen hast, Jahjā, hast du nicht eine einzige unwahr gesagt. Angenehm und schön ist deine Stimme, und keinen gibt es, der dir gleiche. Schön ist deine Rede in deinem Munde und kostbar die Sprache, die man dir verliehen. Das Gewand, das das erste Leben Adam, dem Manne[7], gegeben hat, das Gewand, das
20 das erste Leben Râm, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Šurbai, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Šum bar Nû gegeben hat, hat es jetzt dir gegeben. Es hat es dir gegeben, Jahjā, damit du emporsteigest

1) כליל וארדא oder כלילא וארדיא muß angenommen werden. Der kultische Kranz der Mandäer ist ein Myrtenkranz. Der Rosenkranz wird hier als Kranz verwerflicher Festivitäten angesehen. „Viele von ihnen tragen Rosenkränze" sagt PETERMANN, *Reisen* II, p. 120, doch ist damit anscheinend die *misbaḥa* gemeint. Übrigens bedeutet arab. *uorde* im ʿIrâq allgemein „Blume", vgl. MEISSNER, *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen* V (1902), Abt. II, p. 105[18]. Das Leidener Glossar hat p. 84: זهر · ازهار ורדא · ורדאי *lilium*. Siehe auch zu 83, 15.

2) Siehe auch zu 246, 4.

3) Ich vermute דשאתיא.

4) So aufzufassen, vgl. auch S. 57[1], nicht etwa „Verleumdung" mit Rücksicht auf أكل قرصًا. Siehe auch 212, 16.

5) Vgl. S. 1[3].

6) Ein Plural von שותא, etwa שואתא ist anzunehmen.

7) Im folgenden werden die männlichen Häupter der Generationen aufgezählt, vgl. S. 93.

und mit dir emporsteige ********. Das mangelhafte Haus[1] wird in der Einöde || zurückgelassen werden. Ein jeder, der sündlos befunden wird, wird zu dir zum Orte des Lichtes emporsteigen; wer nicht sündlos befunden wird, wird in den Wachthäusern zur Rechenschaft gezogen werden."

Und das Leben ist siegreich.

---

20. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Im Namen dessen, der wunderbar und außergewöhnlich ist. Die Sonne saß im Hofe[2], und der Mond saß im Drachen.[3] Die vier Winde des Hauses packen sich an den Flügeln und wehen nicht."[4]

Die Sonne öffnete den Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Du hast drei Binden, eine Krone, die an Wert der ganzen Welt gleichkommt. Du hast von *Maškliī*[5] ein Schiff, das hier auf dem Jordan einhergeht. Du hast ein großes Boot, das hier zwischen den Wassern einhergeht. Wenn du zum Hause des großen (Lebens) gehst, gedenke unser vor dem großen (Leben)." Da öffnete Jahjā den Mund und sprach zur Sonne in Jerusalem: || „Du fragst nach den Binden, Vollkommene bewachen deine Krone.[6] Dieses Schiff *Maškliī*[7] haben sie mit herrlicher Pracht zusammengefügt. Auf das

1) Hier der Körper gemeint. בציריא ist neben בצאדריא in den Text aufzunehmen.

2) Im *Asfar Malwâšē*, p. 238 f. werden angegeben אתואתא דסין כד בצורתא יאתיב „die Omina des Mondes, wenn er in der צורתא sitzt"; p. 257 f. אתואתא דשאמיש כד יאתיב בצורתא. Das angehängte jüngere Stück in Cod. Par. 26 gibt noch f. 237b f. הושבאנא דסין דהדירלה צורתא „die Rechnung über den Mond, den die צורתא umringt", und צורתא wechselt hier im Gebrauch mit מאהדאראתא ab. צורתא ist also der Kreis, der „Hof", um Sonne und Mond. Auch die arabischen Astrologen nennen حول الشمس (bzw. الدائرة) علامات الدارة und حول القمر, vgl. AHLWARDT, *Verzeichniß der arabischen Handschriften* V, p. 272a, 286b.

3) Vgl. NÖLDEKE und BEZOLD ZA XXV (1911), p. 355 ff.

4) Der Satz auch GR 203, 13 f.; 204, 4 f.

5) Das Wort kommt sonst nicht vor, und ich kann den Sinn nicht bestimmen. Man denkt zunächst an eine Holzart.

6) Der Satz ist kaum in Ordnung. Die Sonne fragt ihn nach seinen Sachen, und im folgenden ist auch nur von seinen Sachen die Rede. Die Abänderung zu תאגאך allein macht den Satz noch nicht gut. Wiederum zweifelhaft, ob עלא oder עלה. BD haben עלה, C עלא, A unsicher.

7) So hier, als ob es der Name des Schiffes wäre.

Boot, das zwischen den Wassern einhergeht, ist das Siegel des Königs gelegt. Die in deinem Namen buhlt, dahingeht und sich dem Misthause[1] nähert, die sucht von ihrem eigenen Gatten Kinder zu erlangen und findet sie nicht. Wenn sie dann ihr Gelübde erfüllt haben[2] und sie abscheidet, ist sie für das Haus des Lebens unwürdig und wird nicht bestimmt für die lichte Wohnung."

Und gepriesen sei das Leben.

---

21. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Stehe ich nicht allein da?[3] Ich gehe hin und her.[4] Wo gibt es einen Propheten, der mir gleicht? Wer predigt gleich meinen Predigten, und wer redet mit meiner wundersamen Stimme?"

Als Jahjā so sprach, weinen die beiden Frauen. Mirjai und Enišbai weinen, und beiden fließen die Tränen herab. Sie sagen: „Wir wollen hingehen, und du bleib hier, siehe zu, ‖ daß du uns[5] nicht zum Straucheln bringst. Ich will hingehen, und du bleib hier, siehe zu, daß du mich nicht zum Straucheln bringst. — Ich will hingehen, und du bleib hier, siehe zu[6], daß du mich nicht mit Trauer erfüllst."[7]

Jahjā öffnete dann den Mund und sprach zu Enišbai in Jerusalem: „Gibt es jemanden, der mich in der Höhe ersetzen könnte? Gibt es jemanden, der mich im Hause des gewaltigen (Lebens) ersetzen könnte? Gibt es jemanden, der mich in der Höhe ersetzen könnte, daß du mich loskaufest? Wenn du mich loszukaufen vermagst, so bringe deine Edelsteine[8] und kaufe mich los. Wenn du

---

1) D. h. dem Hurenhause. Zu קיקלא vgl. Nöld., p. 78, 20.

2) Ich weiß nicht, in welchem Sinne.

3) לאו steht besonders in Fragesätzen, vgl. Nöld., p. 435. Derselbe Eingang auch 122, 9; vgl. auch 35, 10; 36, 4.

4) אזל und אתא stehen weiterhin (114 f.) vom Hingehen ins Jenseits und vom Zurückkommen. Hier kann אתא diesen Sinn nicht haben („ich gehe hin und komme zurück" oder „muß ich nicht allein hingehen und zurückkommen?"), denn Jahjā betont ja, daß er nicht zurückkommt.

5) Lies מאכשילאתלאן.

6) Lies הזיא.

7) Diese Worte sagt wohl eine jede der beiden Frauen.

8) היליא, das parallel oder neben מארגניא, מארגאניאתא steht (131, 15; 179, 13; 273, 14; GL 131, 24; Cod. Paris. 15, f. 12b = Cod. Par. 25, f. 16a), muß diese Bedeutung haben. Es ist mir unwahrscheinlich, daß

mich loszukaufen vermagst, so bringe deine Perlen und kaufe mich los. Wenn du mich loszukaufen vermagst, so bringe dein Gold und kaufe mich los."

Enišbai öffnete dann den Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Wer gleicht dir in Judäa, wer gleicht dir in Jerusalem, daß ich ihn ansehe und dich dabei vergesse?" — „Wer gleicht mir[1], wer gleicht mir, daß du ihn[2] ansehest || und mich vergessest? Vor meiner Stimme und der Stimme meiner Predigten verschwand die Thora in Jerusalem. Vor der Stimme meiner Reden lasen die Leser nicht mehr in Jerusalem. Die Buhler ließen von ihrer Unzucht, und die Frauen gingen nicht zu ....[3] aus. Die Bräute kommen in ihren Kränzen heran, und ihre Tränen fließen zur Erde. Das Kind im Leibe seiner Mutter hörte meine Stimme und weinte. Die Kaufleute verkaufen nicht[4] in Judäa, und die Fischer fangen nicht in Jerusalem. Die Frauen der Israeliten bekleiden sich nicht mit farbigen Gewändern, die Bräute legen kein Gold und die Edeldamen keine Edelsteine an.[5] Frauen und Männer sehen ihr Gesicht nicht mehr im Spiegel an. Vor meiner Stimme und der Stimme meiner Predigten erhob sich das Wasser zu Säulenreihen. Vor meiner Stimme und der Stimme meiner Predigten brachten mir die Fische ihre Grüße dar. Vor meiner Stimme und der Stimme meiner Predigten machten die Vögel eine Verbeugung[6] und sagten: „Wohl dir und abermals wohl dir, Jahjā, und wohl || dem Manne, den du anbetest. Du hast dich befreit und errettet, Jahjā, und leer die Welt verlassen. Die Frauen haben dich nicht durch ihre Unzucht verführt, und ihre Worte dich nicht verwirrt. Durch Wohlgerüche und Parfüms hast du nicht deinen Herrn aus dem Sinne vergessen. Du hast dich nicht mit Wein berauscht und keine Freveltaten begangen.

es arab. حِلْيَة, حِلًى sei, trotz הילאיך, ich denke eher an חלל „durchbohren", so daß es Steinchen zum Aufziehen, خَرَز, wären, vgl. auch assyrisch *ḫulālu* Muss-Arn., 314b.

1) Dies sind nach dem Folgenden die Worte des Jahjā; vorher muß eine Lücke sein.

2) Lies האזיאתלה.

3) Vgl. S. 33[2].

4) Lies לאמזאבניא.

5) Siehe S. 19[1].

6) Vgl. auch 137, 11 f.

Kein Abfall hat dich in Jerusalem erfaßt. Du hast dich befreit und errettet und dir deinen Thron errichtet im Hause des Lebens."

Und das Leben ist siegreich.

22. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten: „Eine Stimme rief in die Welt und sprach: O, die ihr in Frevel dasteht, kommet, kaufet einen Weg vor euch.[1] O, die ihr Zins und Zinseszins[2] verzehret, kommet, kaufet einen Weg vor euch. O, die ihr mit wohlriechenden Kränzen dalieget, stehet auf, kaufet einen Weg vor euch. O, die ihr euch mit Rosen[3] und Seide bekleidet, stehet auf, kaufet einen Weg vor euch. || O, die ihr mit verschönertem Gesichte[4] dalieget, stehet auf, kaufet einen Weg vor euch. Denn es schwinden[5] die Leute von erprobter Frömmigkeit, und die Stimme des Lebens wird nicht mehr in der Welt gerufen. Die Totenmessen schwinden, und ein reines Burzinqā wird nicht mehr aufgesetzt. Die lebendige Taufe schwindet, und das wundersame Zeichen hört auf."

Als Jahjā dies sagte, sprachen Jaqif und Beni-Amin und Mirjai folgendermaßen zu Jahjā in Jerusalem: „(Wir beschwören dich), o Jahjā, beim Leben, das du anbetest, und abermals beschwören wir dich, Jahjā, beim Vorabend des Tages, dessen Name teuer ist, (sage uns): Sollen wirklich die Leute von erprobter Frömmigkeit schwinden und die Stimme des Lebens nicht mehr in der Welt gerufen werden? Sollen wirklich die Totenmessen schwinden, und das reine Burzinqā nicht mehr aufgesetzt werden? Soll wirklich die lebendige Taufe schwinden und das wundersame Zeichen aufhören?" Als Jaqif und Beni-Amin und Mirjai so sprachen, erwiderte ihnen Jahjā in Jerusalem: „Wenn alle Priester hingemordet

1) Der vor euch her zum Ziele führe.

2) B hat הבול, C והבול. Die Schreibung schwankt überall beim ו dieses Wortes. Siehe auch GR 20, 12; 38, 23; 187, 2; GL 32, 11. Das Richtige ist והבול, vgl. auch Nöld., p. 147[2].

3) Mit Rosengewinden, Rosenkränzen usw. Siehe auch S. 83[1] und GR 225, 11; GL 30, 14f. Wahrscheinlich nicht rosenfarbige Gewänder (ثياب مورّدة), obwohl solche in der hier in Betracht kommenden Zeit getragen wurden, vgl. *Aghânī* VI, p. 183, 19; Kremer, *Culturgeschichte des Orients* II, p. 131.

4) Sonst öfter שפור פאגריא: GR 21, 9; 241, 9; 243, 16; 277, 22; GL 99, 11.

5) Siehe S. 59[5].

85 und nicht mehr da sind, [und] die Israeliten ‖ hingemordet sind[1], da wird Muhammed, der Araber, geboren werden, der Sohn einer Sklavin des ʿAbdallah.[2] Er ruft die Welt auf, er beseitigt alle Tempel[3], und Moscheen entstehen in großer Zahl in der Welt. Sie beseitigen[4] die Geradheit und das Heil[5], und Lüge und Frevel 5 nehmen überhand in der Welt. Sie beseitigen die Hochzeiten und Gastmäler von der Tibil. Sie beseitigen den Glauben, malen kein Bild für die Wöchnerin, und nicht wird die Glocke geschlagen in der Tibil.[6] Es klappern dann aber auch nicht alle Söhne der Lüge,

1) Auch GR 29 wird das Auftreten Muhammeds an die Zerstörung Jerusalems angeschlossen. Es ist wohl möglich, daß die Autoren dieser Stücke keine rechte Vorstellung mehr von der Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Beginne des Islâms hatten. Aber andererseits kannte der Verfasser des vorliegenden Stückes doch wohl genug Juden und Kōhanim, um zu wissen, daß sie nicht alle hingemordet worden seien. Das Ganze ist eben im Stile der Apokalyptik gehalten, in der man es mit der Wirklichkeit nicht genau nimmt.

2) A hat אמתה, BD אמתא. Ich hätte dies in den Text aufnehmen sollen. Âmina, Muhammeds Mutter, war zwar die einzige Frau ʿAbdallahs (vgl. SPRENGER, *Moḥammad* I, p. 142), aber dies war dem Verfasser kaum bekannt. Er wollte Muhammed herabsetzen, und er hatte allgemein die arabischen Verhältnisse im Auge. Die arabische Frau konnte dem Mandäer leicht als Sklavin erscheinen. In der Polemik der Juden gegen die Muslims wird Ismael, der Ahnherr und Repräsentant der Araber, verächtlich als Sohn einer Magd (אמה, d. h. Hagar) bezeichnet, vgl. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur*, p. 281, 284. Aber auch dies war kaum von Einfluß auf unsere Stelle. Die Angaben über Muhammeds Ahnen in BC zeigen, wie wenig die Mandäer von ihnen wußten. In שומיעל, אשמויל ist Ismael enthalten, doch hier mit Samuel zusammengeworfen. Siehe S. 50[4]; 81, 21.

3) Die mandäischen, siehe die Einleitung.

4) Auch im folgenden haben die Handschriften vereinzelt den Singular, doch wird hier wohl allgemein von den Muslims, nicht von Muhammed allein gesprochen.

5) Nicht „und sie hört auf“; das wäre ושאלים. Auch sonst שאלמא = שלאמא: GR 19, 2; GL 80, 13 f.; 81, 10 f.; Qol 38, 16 f.; 39, 28; 45, 32 und sonst.

6) An diesen und anderen Stellen (114; 117, 5) ist die Rede davon, daß für die Wöchnerin bzw. das Kind ein Bild gemalt bzw. die Glocke geschlagen wird. Beides geschah zu ihrem Schutze, zur Abwehr böser Geister. Die Bilder enthielten wohl magische Figuren, etwa von der Art, wie sie bei den Juden üblich sind, vgl. *Jewish Encyclopaedia* I, p. 549 und Tafel. Über die Benutzung von Schallinstrumenten bei Ent-

die eine Weisheit des Frevels in die Welt bringen.[1] Sie (die Muslims) verwerfen das Buhlen und buhlen doch, sie verwerfen das Stehlen und stehlen doch[2], sie verwerfen Zins und Zinseszins, und dabei geben sie eins und nehmen dafür neun. Sie machen trügerisch ihre Wage(n)[3] und machen groß ihre Gewichte.[4] Einige von ihnen || lassen sich den Kopf abschaben[5], einige das Haar wachsen, 86 andere färben[6] sich den Bart mit Henna. Einige färben sich den Bart mit Henna, und dann stellen sie sich hin und beten in ihren Moscheen. Wenn sie einen Mann sehen, dem der Gurt (Himjânā) umgebunden ist, überzieht eine krankhafte Wut ihren ganzen Körper. Sie stehen da und fragen sie aus und sprechen zu ihnen: „Wer ist dein Prophet? Sage uns, wer dein Prophet ist, sage uns, was deine (heilige) Schrift ist, sage uns, wen du anbetest.“ Die Verfluchten

---

bindungen vgl. SAMTER, *Geburt, Hochzeit und Tod*, p. 63 f. — P. 117, 5 wird der Brauch allerdings verächtlich gemacht. Auch SIOUFFI's interessante Angaben p. 75 erwähnen diesen Brauch nicht.

1) Obwohl im vorhergehenden Satze קרקש vom Schlagen der Glocke gebraucht ist, dürfte es hier wie כרכש „klappern, mit der Klapper (כארכושתא) schlagen“ bedeuten. Der Satz scheint mir ein Verbot der Benutzung des *σήμαντρον* seitens der Christen im Auge zu haben, macht im übrigen den Eindruck eines sekundären Einschiebsels. Dafür daß כארכושתא „Glocke“ sei (vgl. Nöld., p. 39, 14), spricht nicht, daß in einer anderen Schrift (GR 226, 20 f.) vom Schlagen des *σήμαντρον* נאקושא נאקשיא gesagt wird.

2) Auch in der jüdischen Polemik wird den Arabern besonders die Neigung zur Unzucht und zum Diebstahl vorgeworfen, vgl. STEINSCHNEIDER, a. a. O., p. 258. Aber in den mandäischen Schriften werden auch sonst Hurerei und Diebstahl oft zusammen genannt. Diese Vergehen kommen eben im Leben am häufigsten vor. In einer aramäischen Mundart könnte auf die Zusammenstellung die Assonanz (גור וגנב) eingewirkt haben, aber auch im Dekalog steht לא תנאף neben לא תגנב, und XENOPHANES aus Kolophon wirft Homer und Hesiod vor, sie hätten den Göttern angedichtet:

κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν

(DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* I[3], p. 59 f., 11, 12).

3) Assyr. *zibānītu* Muss-Arn., 274.

4) Der arabische Konsument, wohl in erster Linie ein Stadtbewohner, hält sich seine eigene Wage und seine Gewichte. Wenn ihm etwa der Landmann seine Produkte zum Verkaufe bringt, muß er dessen Wage und Gewichte benutzen. Sind die Gewichte zu groß, so verliert er dabei.

5) Von גרר, vgl. auch GR 226, 19, dort von den Christen. Danach ist auch in den jüdischen Schriften גרר in diesem Sinne nicht ohne weiteres in גרד abzuändern. B hat fälschlich „scheren“.

6) Am Färben nehmen die Mandäer Anstoß.

und Beschämenswerten wissen nicht und verstehen nicht, sie wissen nicht und verstehen nicht, daß unser Herr der Lichtkönig in der Höhe ist, er, der Einzige.“[1]

Und das Leben ist siegreich.

23. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhānā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Lasset euch durch mich warnen, meine Brüder, lasset euch durch mich warnen, meine Freunde! Lasset euch durch mich warnen, meine Brüder, vor den Gruben, welche die Frauen graben. Alle Gruben || werden verstopft, und alle Erdlöcher[2] beruhigen sich[3], doch die Gruben, welche die Frauen graben, werden in tausend mal tausend Jahren nicht verstopft.[4]

(Eine Frau), die unrein und unordentlich ist[5], die verschlingt der finstere Berg.[6] Die unrein und unordentlich ist, die passiert nicht das große Sûf-Meer. Die unrein und unordentlich ist, die

1) Das Eindringen der Muslims in die Gläubigen und ihre Fragen nach einem Propheten und einem „Buch“ ist hier sehr anschaulich geschildert, siehe auch die Einleitung. Die letzten Worte sind wohl polemisch gegen الله أحد gerichtet. — Die Umwälzungen nach der islamischen Eroberung sind in kräftigeren Farben GR 387 f. ausgemalt.

2) Lies כרנאצרא, vgl. 89, 7; S. 66 unt. und Nöld., p. 41 ob.

3) Die offene Grube ruft nach ihrem Opfer. Vgl. auch 89, 7; GR 89, 9; 97, 14.

4) Die beiden Sätze finden sich entstellt und mißverstanden bei Siouffi, p. 89 n.

5) Im Pariser Diwan, 1024 f. heißt es עית ניטופיאתא דמשאלמאן ועית מינאיהון דמטאנפא ולאמכארנא, also מטאנפא ולאמכארנא als Gegensatz zu משאלמאן.

6) Siehe auch 97, 4; 99, 6. Der טורא דהשוכא steht GR 302, 1 als Strafort für die Götzendiener. Nach GR 368, 4 muß er ebenso passiert werden wie das Sûf-Meer. Morg 47 f. (= Oxf. 29a) hat den Hymnus: „Gekommen, gekommen ist Mandā dHaijē, nun wird der Finsterberg leuchten. Leuchten wird der Finsterberg, und das trübe Wasser wird prangen.“ אתא ist Perfekt, wie im vorhergehenden Stücke, nicht Imperativ; vgl. auch die Eingänge der manichäischen Hymnen bei Müller, *Ein Doppelblatt* (Abhandl. der Berl. Akademie 1912), p. 21 ff. Anders hier 256, 3. — Die Vorstellung von finsteren Bergen ist jüdisch, vgl. schon Jerem. 13, 16, dann den Targum zu I Chr. 5, 26. Man begegnet ihnen später besonders in den Alexandergeschichten.

wird leere Schamteile haben.[1] Die unrein und unordentlich ist, die wird tote Kinder bekommen. Verfluchen werden sie Himmel und Erde. Weil sie das lautere Wasser verunreinigt, die verborgenen Geheimnisse verraten und es herausgenommen und auf den Misthaufen geworfen hat[2], haben Himmel und Erde einen bösen Fluch gegen sie ausgesprochen. Wenn ihr zu Bette gehet, gießet Wasser über euch.[3] Bevor ihr Wasser über euch gießet, waschet euch vor allem den Kopf. Denn wenn auch nur ein Haar auf eurem Kopfe bleibt[4], dürfet ihr nicht sagen: wir haben uns mit Wasser gewaschen in dieser Welt."[5]

Und das Leben ist siegreich.

---

24. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. || Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Ich war im Hause meines Bildes."[6] Er spricht: „Ich war ohne Mangel und ohne Fehl[7] und habe kein Laster in meinen Sinn aufgenommen.

---

1) Ich gebe den Plural des Originals wieder. שיפוליא bezeichnet den äußersten Teil der weiblichen Geschlechtsteile; man erwartet hier eher die inneren. Vgl. auch Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 597a.

2) Vgl. die Parallele 88, 14. Hier scheint von einem künstlichen Abort die Rede zu sein. Vgl. auch 95; 98.

3) Vgl. GR 14, 4; 35, 3 f.

4) Gemeint ist jedenfalls ein fremdes Haar.

5) Die Worte בהאזין אלמא gehören kaum hierher. Sie hätten nur einen Sinn, wenn es sich um eine Waschung bei der Masseqtā handelte.

6) Siouffi sagt p. 110, 3 ff. „Pendant les huit jours de noces, les nouveaux mariés sont considérés comme impurs, ils sont, sous ce rapport, appelés *Sourto*, צורתא, c'est-à-dire „profanes ou non baptisés". Es folgen Bemerkungen über ihren Zustand der Unreinheit. Neuvermählte sind ebenso den Nachstellungen der bösen Geister ausgesetzt wie Neugeborene, insofern ist ihre Nähe auch für andere gefährlich, und daher sind sie unrein. Aber warum heißt dieser Zustand צורתא? Wird den Dämonen gegenüber fingiert, daß es nicht die wirklichen Personen, sondern nur ein Abbild von ihnen sei? Oder ist צורתא in dem Sinne, den es in der Astrologie erhalten hat (vgl. S. 84[2]), hierher übertragen? Wird fingiert, daß die Neuvermählten ebenso von einem Ringe, einem Hofe, umgeben seien, wie Sonne und Mond? Dann könnten sie allerdings nicht schlechthin צורתא genannt werden. Und in welchem Sinne steht בית צורתא hier? Ist es das Haus der Hochzeitsfeier, vgl. Kap. 31? Jedenfalls ist keine Verbindung zwischen diesem Satz und dem folgenden zu gewinnen.

7) Die Wendung auch GR 132, 23 f.

Durch ihre Werke[1] habe ich mich nicht hemmen lassen, und ihren Weg gehe ich nicht.

Ich rufe und belehre, ich belehre meine Freunde, die in der Welt wohnen: Meine Auserwählten! Seid ohne Mangel und Fehl, und keine Lüge sei in eurer Rede. Befreiet euch von der Tibil und der nichtigen Wohnung. Wählet ein Weib und nehmet ein Weib, doch ein Weib, die Tochter Gottloser, nehmet nicht. Nehmet kein Weib aus dem Hause Gottloser, damit euch nicht das lodernde Feuer verzehre. Die unrein[2] und unordentlich ist, die wird das lodernde Feuer verzehren. Die unrein und unordentlich ist, der wird man leere Schamteile lassen. Die unrein und unordentlich ist, die wird tote Kinder haben. Die unrein und unordentlich ist, die werden Himmel und Erde verfluchen. Denn sie hat das lautere Wasser verunreinigt, die verborgenen Geheimnisse verraten und ist hingegangen und hat es in den Kot geworfen.[3] Sonne || und Mond gingen darüber auf und sprachen einen schweren Fluch gegen sie aus.

Meine Auserwählten! Befreiet euch von der nichtigen Wohnung. Wenn ihr euch euren Frauen nähert, waschet euch mit Wasser und reiniget euch. Vor allem waschet euch den Kopf, denn wenn auch nur ein Haar auf eurem Kopfe bleibt, seid ihr noch nicht rein. Meine Brüder! Befreiet euch von den Gruben, welche die Frauen graben. Alle Gruben werden verstopft, und alle Erdlöcher kommen zur Ruhe, doch die Gruben, die die Frauen graben, werden in tausend mal tausend Jahren nicht verstopft."

Und das Leben ist siegreich.

---

25. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „O ihr Edelmänner, die ihr dalieget, o ihr Edelfrauen, die ihr nicht aufwachen wollet, o ihr Edelmänner, die ihr dalieget, was wollt ihr am Gerichts-

1) AD „durch ihre Hände". Gemeint sind die der finsteren Mächte, vgl. 64, 3.

2) דמטאנפא an dieser Stelle in A ist unter dem Einflusse des vorhergehenden Kapitels entstanden. Im ganzen ist hier דמכאנפא schwerlich eine bloße Verschreibung von דמטאנפא, sondern eine euphemistische Abänderung. Das כ wurde nach ולאמכאינא genommen. Daß كَنِيف sich mit טנח berührt, ist Zufall; auf מכאנפא hat es jedenfalls nicht eingewirkt.

3) Siehe hierzu und zum Folgenden S. 97 ff.

tage[1] anfangen? Wann die Seele den Körper abstreift,[2] || am Gerichts- **90** tage, was wollt ihr anfangen? O du verworrene, durcheinandergeratene, verdorbene Welt![3] Deine Männer sterben, und deine trügerischen Schriften werden geschlossen. Wo ist Adam, der erste Mann, der hier das Haupt des Äons war?[4] Wo ist Hawwā, sein Weib[5], aus denen die Welt zum Leben erwacht ist? Wo ist Šitil, Adams Sohn, aus dem Welten und Äonen entstanden sind? Wo sind Râm und Rûd, die zum Zeitalter des Schwertes gehörten? Wo sind Šurbai und Šarhabēl, die zum Zeitalter des Feuers gehörten? Wo ist Šum bar Nû, der zum Zeitalter der Überschwemmungen gehörte⟨n⟩? Alle sind ausgezogen und nicht wiedergekommen und setzten sich hin als Hüter in der Tibil.[6] (Der jüngste Tag) gleicht einem Festtage, auf den die Welten und Äonen warten. Die Planeten sind Mastochsen, die für den Tag der Schlachtung dastehn.[7] Die Kinder der Tibil sind fette Widder, die auf den

---

1) Zum ל bei der Zeitbestimmung vgl. Nöld., p. 355.

2) Die Wendung auch GL 104, 7; 116, 10.

3) Vgl. auch GL 129, 21 f.

4) Die im folgenden angedeuteten Weltepochen und ihre Häupter sind ausführlicher beschrieben GR 26 f. (übersetzt Brandt, Schr., p. 43 ff.); 261 f.; 379 f., vgl. auch Joh 276 f.; Siouffi, p. 130; Petermann, *Reisen* II, p. 458; Brandt, Rel., p. 123. Die Vorstellung von den Häuptern der verschiedenen Weltepochen findet sich auch bei den Jeziden, vgl. Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter* (Wien 1913), p. 15, 4.

5) Siehe oben S. 4[3].

6) Zwischen den beiden Teilen des Satzes ist ein Widerspruch. Vielleicht wird im zweiten gesagt, daß sie auch weiter über die Vorgänge in der Welt wachen. Die Hüter und Wächter werden im mandäischen Schrifttum häufig genannt. Oben 5, 6 wird Ptahil als Hüter des Weltbaues bezeichnet. GR 299, 9 ff. erhält Anûš, 313, 21 ff. Sâm-Zîwā den Auftrag, „das Zeitalter zu bewachen". 316, 18 wird Hibil נאטאר דארא genannt, siehe auch hier 179 f. GR 91, 10 werden zwei Uthras als Hüter über den Jordan des großen (Lebens), bzw. 292, 25 über einen jeden der 360 Jordane eingesetzt. Vgl. auch 187 f. und Brandt, Rel., p. 62. Die Vorstellung von den „Wächtern" findet sich bereits im AT und geht wohl noch weiter zurück, vgl. Zimmern, KAT[3], p. 629. Über ihr Vorkommen in der spätjüdischen und christlichen Literatur vgl. Bousset, *Religion des Judentums*[2], p. 371 und Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, p. 51, 53. Auch in den manichäischen Schriften sind die „Hüter" häufig, siehe z. B. Müller, *Handschriftenreste aus Turfan* II, p. 18, 24, 38. Durch jüdische Vermittelung ist die Vorstellung auch zu Muhammed gelangt.

7) GL 130, 3: „Die Planeten sind Mastochsen, die auf den Märkten zum Verkaufe dastehen", vgl. auch Nöld., p. 315, 6.

Märkten zum Verkaufe dastehn. Meinen Freunden aber, die dem Leben huldigen, werden ihre Sünden und Vergehen erlassen werden."

Und das Leben ist siegreich.

26. — Es hatten keinen Gefallen an mir die Äonen, keinen Gefallen an mir alle Welten. Es hatten keinen Gefallen an mir die Äonen *******

******* nach dem Briefe der Kuštā, der hierher gelangt ist.[1] Sie nahmen den Brief und legten ihn in die Hand der Juden. Diese öffnen ihn, lesen darin und sehen, daß er nicht enthält, was sie wünschen, daß er nicht enthält, was ihre Seele will. Sie nahmen den Brief und legten ihn in die Hand des Jōhânā. „Nimm, Rab Jōhânā", sagen sie zu ihm, „den Brief der Kuštā, der von deinem Vater (dem Leben) an dich angelangt ist." Jōhânā öffnet ihn[2] und liest ihn und erblickt in ihm ein wundersames Schriftstück. Er öffnet ihn und liest in ihm und wurde des Lebens voll. „Das ist", sagt er, „was ich wünsche, und dies[3] will meine Seele. Jōhânā hat seinen Körper verlassen, seine Brüder halten Predigten, seine Brüder predigen ihm auf dem Berge, auf dem Karmelberge."[4] Sie nahmen den Brief und brachten ihn nach dem Berge, dem Karmelberge. Sie lesen ihnen[5] aus dem Briefe vor und erklären ihnen das Schriftstück: dem Jaqif und Beni-Amin und Šumēl. Sie kommen auf dem Karmelberge zusammen *******

Mandā dHaijē[6], der fern von der Höhe ist: „Ich bin zu dir gekommen, o Seele, die dich das Leben auf die Tibil gesandt hat.

—

1) Der Brief soll wohl Jōhânā mitteilen, daß seine Seele den Körper verlassen solle. GL 108 unt. ist der Brief, der der Seele mitgegeben wird, in Kuštā geschrieben. Das Folgende ist unklar und stark fragmentarisch.

2) BD haben an beiden Stellen פאהתא, A hat an beiden Stellen פאהתה, C an erster פאהתא, an zweiter פאהתה. Man erwartet פיהתה oder פאתאלה, פאהתאלה, vgl. Nöld., p. 235 unt.

3) האזא statt האזין ist durch falsche Beziehung auf נישמאת entstanden.

4) Dieser Satz gehört wohl schon zum Inhalte des Briefes, aber man erwartet „Jōhânā soll seinen Körper verlassen". Der Karmel wird verschiedentlich in den mandäischen Schriften genannt: GR 110, 3; 113, 1; 118, 8; 196, 21; Morg 50, 1 f., siehe auch Brandt, Rel., p. 38. Seine Kenntnis ist wahrscheinlich aus der Geschichte des Elias und der Baalspriester zu den Mandäern gelangt.

5) Lies קארילון statt כארבילון.

6) Stammt offenbar aus einem anderen Zusammenhange.

In Kleidern der Acht[1] ging ich in die Welt. Ich ging im Gewande des Lebens und kam in die Welt. Das Gewand der Sieben brachte ich[2], zur Acht ging ich hierher. Das Gewand der Sieben nahm ich und faßte die Acht mit meiner Hand.[3] [Ich habe sie genommen] und nehme sie, ich werde sie nehmen und nicht loslassen. Ich habe sie genommen und halte sie fest, und die bösen Geister sollen sich in gute verwandeln.[4]

Warum weinet ihr, Generationen, || warum weinet ihr, Völker?[5] Warum schwindet eure Pracht?[6] Für euch habe ich mein Abbild gebracht[7], begab ich mich in die Welt hinein."

Und das Leben ist siegreich.

27. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Gibt es einen, der größer ist als ich?[8] Sie messen meine[9] Werke, be-

1) Ich ziehe jetzt דתמאניא ABD vor. Mit תמאניא ist die Ogdoas gemeint. Auch *'Ογδοάς* und *ζωή* stehen in Parallele, vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 54 oben.

2) אתית = איתית, vgl. Nöld., p. 261, 7.

3) Mandā dHaijē kommt zu der Seele herunter, die auf die Tibil gesandt ist. Hier wird anscheinend nur gesagt, daß er selber himmlische Gewänder trage, nicht daß er sie der Seele bringe, um ihr nach den verbreiteten Vorstellungen den Aufstieg zu ermöglichen (vgl. BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 303[2]). Aber man könnte schließlich אסגי ב auch im Sinne von „gehen mit, bringen" = אתא ב auffassen. Andererseits scheint er ihr das Gewand der Sieben zu bringen, damit sie es anziehe und leichter die Sphäre der Planeten passiere. Mit der „Acht" müßte hier die Seele gemeint sein, was unverständlich wäre. תמאניא C an erster Stelle paßt des Geschlechtes wegen nicht. Ich vermute, daß דתמאניא statt תמאניא zu lesen sei: die zur Acht, zur Ogdoas gehörige. Dahin will er sie wieder hinaufführen. — בהאר, בהאר ist aus ביאר verderbt. Es blieb im Texte stehen, daneben ist aber noch aus einer Korrektur das richtige Wort hineingekommen.

4) Ich ziehe jetzt die Lesung ABD vor, doch gibt auch die Lesung C, die ich in den Text aufgenommen habe, einen Sinn: ich packe die bösen Geister; sie sollen sich in gute verwandeln.

5) Vgl. auch GR 173, 20.

6) GR 17, 12 hat ניסתאבראלון גיותאיהון.

7) Nur sein Abbild. Das erinnert an die Lehre der Doketen in bezug auf Jesus.

8) Dies ist sonst eine Frage im Munde der rebellischen Mächte, siehe oben S. 29, 1 und besonders GR 280, 25.

9) Lies עבאדאי.

rechnet ist mein Lohn und meine Krone, und meine Lobpreisung bringt mich hinauf in Freude *****.....[1]*****"

Jaqif verließ das Volkshaus, Beni-Amin verließ⟨en⟩ den Tempel, Elizar, das große Haus, verließ die Kuppel der Priester. Die Priester sprachen zu Jahjā in Jerusalem: „Jahjā, geh hinaus aus unserem Orte, Jōhânā, geh hinaus aus unserer Stadt! Durch deine Stimme erbebte das Volkshaus, vom Halle deiner Predigten erbebte der Tempel, vom Halle deiner Reden erbebte die Kuppel der Priester." Darauf erwiderte Jahjā den Priestern in Jerusalem: „Bringet Feuer und verbrennet mich, bringet ‖ ein Schwert und zerstückelt mich." Doch die Priester antworteten Jahjā in Jerusalem: „Feuer verbrennt dich nicht, Jahjā, denn der Name des Lebens ist über dich ausgesprochen. Ein Schwert zerstückelt dich nicht, Jahjā, denn Bar-Haijē[2] ruht hier auf dir."[3]

Und das Leben ist siegreich.

---

28. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: Die hohen Burgen stürzen ein, die hochaufgerichteten Paläste werden zerstört. Es gibt niemanden auf dieser Welt, dem man sagte „Wohl dir", ohne ihm rasch zu sagen „Wehe dir".

Die Juden versammelten sich, gehen zu Jahjā und sagen ihm: „Wir beschwören dich, Jahjā, bei dem Könige des Lichtes, den du anbetest, weiter beschwören wir dich, Jahjā, beim Sonntag und dem

---

1) ליגטתא sonst „Fang, Griff" gibt hier keinen Sinn.

2) „Der Sohn des Lebens." Er wird öfter als אבון ברהייא angerufen: GR 219, 8; 234, 15; Qol 62, 21; 63, 1; Morg 68 l. ult. (l. nach Oxf., 49a בהאיאך אבון ברהייא). Er wird מאנדא דהייא gleichgesetzt (GL 121, 21; Morg 31, 4). GR 294, 16 sagt Jawar zu Jōšamîn אנא הייא בר הייא. Joh 152, 2; 179, 11 steht ברהייא parallel האבשאבא. GR 108, 7 ist es ein Sohn Adams mit דמותהייא als Schwester. Natürlich kann auch der Gläubige als „Sohn des Lebens" bezeichnet werden, vgl. 186, 3, und so findet sich denn ברהייא auch als Personenname: Qol 70, 15; *Mand. Diwan* D, 9 f.

3) Siouffi erzählt p. 9, 5 ff.: „Les Juifs .... firent entourer de fagots la maison où se trouvait Yahio et y mirent le feu, pour faire périr le fils d'Abou-Saoûa; mais la flamme une fois apaisée, ils virent Yahio sortir sain et sauf du milieu de la braise. Ils le frappèrent alors avec les armes qu'ils portaient, mais les coups ne faisaient aucun effet sur lui." Diese Darstellung scheint mir vom vorliegenden Stücke des Johannesbuches auszugehen; ein interessantes Beispiel legendarischer Wucherung.

Vorabend des Tages, dessen Name teuer und bedeutsam ist, (sage uns): Fehlt jemand durch Unzucht, worin wird seine Prüfung bestehen? Fehlt jemand durch Diebstahl, welches Urteil spricht man über ihn? Buhlt jemand mit der Frau seines Nächsten, welches Urteil spricht 95
5 man über ihn? Verläßt jemand eine Frau und nimmt eine andere, welches Urteil spricht man über ihn? Treibt eine Frau Unzucht, welches Urteil spricht man über sie? Geht jemand zu den Wahrsagern und den Chaldäern der Lüge, welches Urteil spricht man über ihn? Trinkt jemand Wein in der Schenke[1], [verfällt in] Trun-
10 kenheit[2] und vergeht sich in diesem Zustande, welches Urteil spricht man über ihn? Geht jemand zu einer Sängerin[3] und sät Samen der Lüge, und sie wird von ihm schwanger, nimmt dann ein Medikament[4] und geht in die Gassen und wirft das Kind weg, und die Augen des Kindes blicken nach der Mutter, doch die Mutter sieht das Kind
15 nicht[5], welches Urteil spricht man über ihn? Liegt jemand bei seiner Frau und wäscht sich nicht mit Wasser, welches Urteil spricht man über ihn? Wäscht sich eine Frau nicht mit Wasser, welches Urteil spricht man über sie? Schläft jemand bei seiner Frau an jenem ersten Tage, an dem sie sich || von der Unreinheit und Menstruation 96
20 wäscht, welches Urteil spricht man über ihn? Genießt jemand Zins und Zinseszins an Gold und Silber, welches Urteil spricht man über ihn? Liebt jemand Gold und Silber[6] und tut nicht Gutes damit, welches Urteil spricht man über ihn? Riecht jemand den Duft des Lebens[7] und spricht den Namen des Lebens nicht darüber aus,
25 welches Urteil spricht man über ihn? Tut jemand häßliche Werke, welches Urteil spricht man über ihn? Färbt jemand seine Hände und Füße[8] und verdreht die Gestalt, die sein Herr ihm bestimmt

1) Dazu gehört auch Musik, vgl. 97, 15; 247, 16 f.; GR 220, 9.

2) ורויתא ראויא nach 97, 14.

3) Die im Orient von jeher auch die Prostitution vertritt.

4) Ein Abortivmittel.

5) Vollständiger 98 und 248.

6) Obwohl die Liebe zu Gold und Silber an sich verwerflich ist, ist der erste Satz כדלמאן דנירהאם זאהבא וכאספא dennoch zu streichen. Er steht auch 99, 6; 249, 6 nicht.

7) Vgl. auch 6, 4. Mit dem „Duft des Lebens" ist hier wie auch GR 301, 22 offenbar etwas ganz Konkretes gemeint. Es ist wohl der Duft des beim Taufakt verwandten Weihrauchs, siehe auch S. 11[1].

8) In B: mit Henna, vgl. S. 100, 13.

hat, welches Urteil spricht man über ihn? Liebt jemand gefärbtes Zeug, welches Urteil spricht man über ihn?“

97 Als die Juden so sprachen, schrie Jahjā laut auf[1], rief ‖ und sprach: „Bewahre, daß das große, gewaltige Licht Anteil suche an Trübungen.[2] Ein jeder, der in Unzucht fehlt, wird seine Prüfung im (Höllen)feuer finden. Ein jeder, der in Diebstahl fehlt, wird auf dem Finsterberge gefesselt werden. Ein jeder, der mit der Frau seines Nächsten buhlt, wird das Feuer zum Richter haben, bis sein Geist aufhört. * Ein jeder, der mit einer verwitweten Frau buhlt, wird auf dem Finsterberge gefesselt werden. Ein jeder, der mit einer Braut buhlt, wird auf Doppelmaschinen[3] geschlagen werden und seine Augen an Abathur nicht sättigen.[4] Ein jeder, der eine Frau verläßt und eine andere nimmt, wird an Feuergeräte[5] geschlagen werden. Eine Frau, die Unzucht treibt, wird als Ofenscheite verwandt werden und ihre Augen am Hause des Lebens nicht sättigen.[6] Ein jeder, der zu Wahrsagern und Chaldäern der

1) Alle Handschriften haben בקידיהתה, siehe auch zu 15, 8.

2) Der Verfasser verwahrt das große Licht dagegen, daß es mit den berührten Scheußlichkeiten irgend etwas zu tun habe, vgl. auch GR 301, 6. Das folgende Stück ist 247, 3 ff. wiederholt. — In einem Religionskreise, dessen Blicke so stark auf das Jenseits gerichtet sind, hat man sich natürlich intensiv mit der Frage nach dem Schicksal der Guten und der Bösen nach dem Tode beschäftigt. Einzelne Äußerungen sind durch die ganze mandäische Literatur zerstreut. Zusammenstellungen von Strafen finden sich auch GR 300 f. und besonders im *Mand. Diwan*, siehe auch Siouffi, p. 127 f. In der altchristlichen Literatur fanden solche Schilderungen in die Apokalyptik Aufnahme (Petrusapokalypse). Vgl. besonders die anregende Behandlung des Stoffes in Dieterich's *Nekyia*.

3) Nicht sicher. Findet sich auch 159, 8 und תרין מאהונריא 155, 11 neben Netzen. GL 107, 4, 12 werden der Seele מאהונריא תארמיא von der Rûhā auf dem Wege gegraben. Es scheint danach eine Vorrichtung zum Einfangen zu sein. Dies paßt auch für GR 216, 1: „Der Listige gleicht מאהונריא, das in List verdeckt ist.“ An dieser Stelle ist מאהונריא als Singular konstruiert. Vielleicht ist es *μάγγανον* unter Einfluß von *μηχανή*.

4) Unter den Fragen fehlen die beiden letzten Fälle. — Zur Wendung אינה עתימליא ב, אינה מלא ב vgl. S. 47[8]. אינה עתימליא ב steht parallel אינה נפאל ב vgl. 105, 1; 116, 5, doch ist ersteres jedenfalls ein stärkerer Ausdruck: sich an etwas satt sehen. Die mit אבאתור in Verbindung stehende Wendung bedeutet wohl, daß das Auge seinen Blick nicht wird ertragen können.

5) E: Geräte von Eis und Feuer, doch siehe S. 99, 1.

6) מלא mit ל nur an dieser Stelle; 247, 13 hat besser ביתהייא.

Lüge geht, wird auf Eisgeräte[1] geschlagen werden. Einen jeden, der in einer Schenke Wein trinkt, sich bei Pauken und Liedern berauscht und in diesem Zustande Unzucht treibt, wird man mit Kämmen ‖ von Ketten[2] zerkämmen, und er wird seine Augen an **98**
5 Abathur nicht sättigen. Ein jeder, der zu einer Sängerin geht und Samen der Lüge sät, sie dann von ihm schwanger wird und ein Medikament nimmt, hingeht und das Kind in den Kot wirft, dann eine Grube gräbt und es verscharrt, sich dann umwendet und mit den Fersen darauf tritt; die Augen des Kindes blicken[3] nach
10 der Mutter, doch die Mutter sieht das Kind nicht an; das Kind stirbt dann im Kot, und die Mutter weint darüber ganz verstohlen, die[4] wird zur Rechenschaft gezogen werden in jenem Wachthause der gierigen, wütenden[5], stummen und tauben Hunde. Sie wird zur Rechenschaft gezogen werden, ihre Augen an Abathur nicht
15 sättigen, und ihr Name wird aus dem Hause des Lebens ausgewischt werden. Ein jeder, der sich seiner Frau nähert und sich nicht mit Wasser wäscht, wird im Leibe des Leviathan seinen Wohnsitz finden. Eine Frau, die sich nicht mit Wasser wäscht, wird Schlag auf Schlag erhalten. Der reine Name wird sie verfluchen, mit einer
20 Auflösung[6] ohne Ende wird sie der Hüter des Lichtes plagen, und **99**

---

1) בארדא bedeutet im Mandäischen nicht bloß „Hagel", sondern auch „Eis". GR 317, 11 werden „sechzig Stäbe von בארדא" genannt. Oxf. Rolle F, 186, 531; Lond. Rolle A, 586 steht es neben גלאלא, das „Hagel" bedeutet, vgl. auch S. 47[1].

2) קובליא scheint hier diese Bedeutung zu haben (vgl. Nöld., p. 47, 20), wenn ich auch keine rechte Vorstellung von solchen Kämmen habe. GR 300, 21 werden in demselben Zusammenhange מאסארריא קובלא (CD קובליא) „Sägen von קובל(י)א" genannt, vgl. auch E und 248, 1. Man könnte auch an targum. קִבְלָא, קַבְלָא „Finsternis" denken, aber „böser Feind" (Kessler, PRE XII[3], p. 174, 17) bedeutet קובלא allein nicht.

3) Lies האזיאלה, vgl. auch 248, 5.

4) Ursprünglich ist die Strafe wohl auf den Mann bezogen, der ja den Anstoß zum Vergehen gegeben hat, vgl. auch 248, 7 und Nöld., p. 445 f. Doch ist es begreiflich, daß nach der lebendigen Schilderung der Herzlosigkeit der Mutter in die Handschriften die Beziehung der Strafe auf sie eingedrungen ist.

5) E „entflammten", siehe auch S. 20[6].

6) Zweifelhaft. שיריאנא heißt sonst „Ader", vgl. Nöld., p. 136, 12; Siouffi, p. 149, 170, findet sich aber in der Literatur bis auf Lond. Rolle B, 227 (תלאתמא ושיתין ושיתא שיריאניא, vgl. Siouffi, p. 149) nur in übertragenem Sinne: שיריאנא דמיא 271, 3; 272, 3; שיריאנא דארקא כיניאויס

ihr Name wird ausgewischt werden aus dem Hause des Lebens. Einen Mann, der an jenem ersten Tage, an dem seine Frau sich mit Wasser von der Unreinheit und Menstruation wäscht, bei ihr schläft, wird man in den schwarzen Wolken der Finsternis stehen lassen. Einen jeden, der Zins und Zinseszins an Gold und Silber verzehrt, wird man auf dem Berge, dem Finsterberge, stehen lassen. Ein jeder, der Gold und Silber liebt und damit nicht Gutes tut, wird eines doppelten Todes sterben und abgeschlossen werden[1]. Ein jeder, der den Duft des Lebens riecht und den Namen des Lebens nicht darüber ausspricht, wird im Hause des Abathur zur Rechenschaft gezogen werden. Ein jeder, der häßliche Werke tut, wird durch das Schwert und den Säbel der Planeten hingerafft werden. Ein jeder, der Hände und Füße färbt[2] und die Gestalt verdreht, die sein Herr ihm bestimmt hat, wird mit seinen Händen 100 Kohlen fassen und mit seinen Lippen || den Brand anfachen.[3] Er wünscht den Tod und kann nicht sterben; das Leben nähert sich ihm nicht, es läßt ihn nicht sterben und erlöst ihn nicht aus der Qual, um hinaufzusteigen und den Ort des Lichtes zu schauen. Wegen der Taufe, die er im Jordan empfangen, wird er nicht verurteilt, in der Behausung der Sünder [zu bleiben].[4] Einen jeden, der gefärbtes Zeug liebt, bekleidet man mit Finsternis, bedeckt ihn mit Hüllen der Dunkelheit und legt ihm Brandsandalen an die Füße. Finsternis geht vor ihm einher, und Dunkelheit folgt ihm nach. Böse Geister und Dämonen bilden seine Begleitung. Weil er ge-

GR 74, 18 f.; שיריאנא דמיא דארקא דחשוכא GR 75, 8; שיריאנא דחשוכא GR 83, 21 f.; 151, 12; שיריאנא רבא דארקא דאיאר GR 178, 18; שיריאנא דאינא ראבתיא Qol 21, 18 und sonst.

1) Siehe oben, S. 24[1]. 249, 8 hat „und wird aus der Welt weggewischt werden“.

2) Siehe oben, S. 97[8].

3) Nach Siouffi, p. 106 m werden jetzt bei den Mandäern bei einem Hochzeitsfeste der Braut und den eingeladenen jungen Mädchen Hände und Füße mit Henna gefärbt. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser sich mit seinem Eifer nur gegen Männer wendet. Siehe auch oben S. 89, 7.

4) לאתאגזאר (das ת ist sicher) könnte לאיתאגזאר sein, doch ist nach 250, 4 לאמאגזאר zu lesen. — Der Satz ist ein späteres Einschiebsel, denn er steht in Widerspruch zu den vorhergehenden Sätzen. Er wurde zu einer Zeit eingefügt, als man im Gebrauch der Henna kein schweres Vergehen sah.

färbtes Zeug geliebt, wird er in den Wachtstationen festgebunden werden, bis sein Geist aufhört.[1]

Euch sage und erkläre ich, ihr Seelen der Männer von erprobter Frömmigkeit, die das Leben bezeugen: Begehet keine
5 häßlichen Werke, damit ihr nicht in den Ort der Finsternis hinabsinket."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich **101** ist der Mann, der hierher gegangen ist.[2]

---

29. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das
10 hehre Licht.

Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Ich glänze durch die Rede von meinem Vater, ich glänze und leuchte durch die Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers.[3]

15 Machet euch frei von der Tibil und der nichtigen Wohnung, von einem Auge, das zwinkert, und von Lippen, die Lügen reden. Unser Herr! Siehe uns an, befreie uns und errette uns von den Werken, die hassenswert und nicht recht sind.

Lasset euch von mir warnen, meine Brüder, lasset euch von
20 mir warnen, meine Freunde! Lasset euch von mir warnen, meine Brüder, vor Handlungen, die hassenswert und nicht recht sind.

Lasset euch von mir warnen, meine Jünger! Seid friedlich und bescheiden. Liebet den Sonntag und ehret den Vorabend des Tages. **102** Gebet Almosen, das mehr wert ist als Weib und Kind. Lohn[4] und

---

1) Wie gegen Henna, so wendet sich der Autor auch gegen farbige Gewänder mit auffallender Schärfe. Es scheint, daß er eine gerade eingerissene Mode bekämpfen will.

2) In den Handschriften außer B steht hier noch der Zusatz: „das (das Leben) seine Freunde nicht verurteilt. Und das Leben ist siegreich."

3) Siehe oben S. 60[6].

4) אגרא וזידקא ist eine sehr häufige Verbindung. 168, 2 stehen die Wörter noch in einfachem Sinne: der für eine Leistung beanspruchte oder gewährte Lohn und die milde Gabe. Hier aber, wie auch GR 39, 21; 41, 15 und sonst ist mit זידקא die Gewährung des Almosens und danach mit אגרא die Auszahlung des Lohnes gemeint. Dem Löhner seinen Lohn nicht zu entziehen oder zu kürzen, wird als ein Verdienst angesehen; vgl. Sätze wie GR 19, 25: „und der Lohn des Löhners übernachte bei euch nicht"; GR 38, 2 f.: „Gebet den Lohn des Löhners, und wenn er den Lohn von euch fordert, bleibe dieser bei euch nicht zurück."

Almosen werden auf dem Wege gefordert, wie die Hand, die dem Munde reichen soll.[1] Lohn und Almosen werden auf dem Wege gefordert, wie ein Unterdrückter, der einen Retter sucht.[2] Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, für den ist über die Flüsse keine Brücke geschlagen.[3] Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, für den gibt es auf dem Meere keinen Übergang. Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, der wird sein Auge an Abathur nicht sättigen. Wehe den Bösen und Lügnern, die das Almosen vergessen und es nicht gegeben haben. Vergessen haben sie das Almosen und es nicht gegeben[4], haben vergessen den Mann, der sie erlösen soll.

Meine Auserwählten! Liebet die Almosenspende und liebet den Sonntag[5], damit ihr (der Seele) eine Brücke über das Meer

1) In einem manichäischen Gebete bei A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I (Abhandlungen der Berl. Akademie, phil.-hist. Cl., 1911), p. 23 findet sich der Vergleich „wie auch die Hand dem Munde teuer ist".

2) עשיקא heißt 105, 7, 11 „blind", aber nach פארואנקא steht das Wort hier in der ursprünglichen Bedeutung, vgl. auch GR 15, 16; GL 103, 12 und Nöld., p. 418, 20 f.

3) מיצרא findet sich auch im Mandäischen häufig in der ursprünglichen Bedeutung „Grenze": GR 9, 19; 11, 10; 128, 3; Qol 34, 10 (neben סאבא); GR 39, 20, 23; 295, 16 (neben כילא, כיילא) und sonst oft. Es steht so namentlich in den Ermahnungen, nicht rechtswidrig die Grenzen abzuändern: GR 40, 17 f.; 183, 9; GL 17, 9; 19, 13; 27, 23. בית מיצריא „Grenzort": GR 152, 9; 154, 7 und sonst. Da die Feldmarken oft durch aufgeschüttete Wälle gekennzeichnet werden, konnte מיצרא auch die Bedeutung „Wall, Damm" annehmen: 207, 12 ff.; 231, 6; GR 381, 24; Qol 65, 13 f. Andererseits bilden bei Überschwemmungen, wenn die Felder unter Wasser stehen, die Wälle und Dämme die einzige Möglichkeit, das Gebiet trocken zu passieren, und so kam מיצרא zur Bedeutung „Übergang" und bedeutet dann auch geradezu „Brücke". Es steht im Mandäischen parallel מאברא = מַעְבְּרָא (hier, dann 178, 7 = GR 370, 6; GL 101, 15; 107, 2) wie im Talmud, vgl. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* III, p. 215b. In der Bedeutung „Grenze" ist מיצרא oft mit כודכא „Grenzpfahl, Grenzstein" (vgl. S. 49) zusammengestellt. Aber Spekulationen wie die der Gnostiker über ὅρος und σταυρός (vgl. C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis*, Texte und Untersuchungen, Reihe III, Bd. 7, Heft 3, p. 84 ff. und Bousset, ZNTW XIV (1913), p. 273 ff.) finden sich nicht, können es auch nicht, da hier entsprechende Ausdeutungen von כודכא nicht möglich waren.

4) Vgl. GR 366, 12 ff.

5) Siehe oben S. 5; 68[3].

gelegt werde. Eine Brücke soll ihr über das Meer gelegt werden, an dessen Ufer tausend mal tausend stehen. Tausend mal tausend stehen an dessen Ufer, doch von tausend wird nur einer hinübergelassen. Von tausend wird einer hinübergelassen und von | zwei- 103
5 tausend zwei.[1] Sie lassen hinüber die Seelen, die eifrig und des Lichtortes würdig sind."

Gelobt sei dein Name, Herr des Lichtes, der nicht die verdammt, die seinen Namen lieben.

---

30. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden
10 der Nacht.[2] Jahjā predigt in den Nächten. — Glanz ging über den Welten auf. Wer sagte Jesu? Wer sagte Jesu Christo, dem Sohne der Mirjam, wer sagte Jesu, daß er an das Ufer des Jordan ging und zu ihm sprach: „Jahjā! taufe mich mit deiner Taufe und den Namen, den du auszusprechen pflegst, sprich auch über mich aus.
15 Zeige ich mich als deinen Schüler, so will ich deiner in meiner Schrift gedenken[3], bewähre ich mich nicht als Schüler, so wische

---

1) Nach Epiphanius, *Haeres.* 24, 5 ermahnte Basilides seine Anhänger, vom Vater und seinem Geheimnisse niemand etwas zu enthüllen, sondern es schweigend für sich zu bewahren: *ἑνὶ δὲ ἀπὸ χιλίων ἀποκαλύπτειν, καὶ δυσὶν ἀπὸ μυρίων.* Der Satz ist vielleicht durch eschatologische Aussprüche, wie sie hier und anderwärts vorliegen (185, 3; 247, 2: zwei von zehntausend) beeinflußt. Das Zahlenverhältnis findet sich allerdings auch Deuter. 32, 30.

2) Dieses Kapitel ist bereits von G. W. Lorsbach in Stäudlin's *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte* V (Lübeck 1799), p. 3 ff. aus D mitgeteilt und übersetzt. Eine recht anerkennenswerte Leistung. Der Inhalt ist auch von Siouffi, p. 138 f. schlecht und recht wiedergegeben.

3) Die Schwankung in der Lesung zwischen מיתאתלמידנא und מתאתלמדנא läßt eine passivische und aktivische Auffassung des Verbums zu: „wenn ich mich als dein Jünger erweise" oder „wenn ich meinerseits Jünger heranbilde". פרוונקא kommt sonst im Sinne von „Paß, Passierschein" vor: GR 127, 24; 128, 1; 144, 3 ff.; 157, 18; 344, 10; vgl. auch Brandt, Rel., p. 215, 10; Schr. p. 151[1]. Hier ist es wohl allgemein im Sinne von Schrift gefaßt, wie denn 121, 6 כדאבא und כדפאנא einander gegenüberstehen. Jesus sagt: so werde ich deiner in meinem Evangelium gedenken. Wir sehen weiterhin, daß Einrichtungen des christlichen Kultus durch entstellende Wörter lächerlich gemacht werden. Vielleicht wurde hier פרוונקא wegen des Anklanges an ܦܪܘܢܩܐ, ܦܪܘܢܩܬܐ etc. „Abtritt" (Payne-Smith, 3244) genommen. Daß mit פרוונקא auf ܦܘܪܩܢܐ angespielt werde, womit das Evangelium gemeint sei, nehme ich nicht an. Denn ܦܘܪܩܢܐ ist in diesem Sinne nicht nachzuweisen, wenn es auch naheliegt.

weg meinen Namen aus deinem Blatte." Darauf erwiderte Jahjā
104 Jesu Christo in Jerusalem: „Belogen hast du die Juden und betrogen die Priester. Den Samen hast du den Männern abgeschnitten und Gebären und Schwangerschaft den Frauen.[1] Den Sabbat, den Moses gebunden, hast du in Jerusalem freigegeben. Belogen hast 5 du sie durch Hörner, und Schmachvolles hast du durch Šofar verbreitet."[2]

فُرْقَان als Bezeichnung für den Koran auf ein so gebrauchtes ܦܘܪܩܢܐ zurückzuführen, vgl. zur Frage NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, p. 23 f.

Als Parallele zu כופרה לשומאי מן שאפתאך erwartet man „gedenke meiner in deiner Prudqā". Diesen Sinn könnte man auch mit Hilfe von ביפרודקאך B zur Not gewinnen: ich sei von dir in deiner Prudqā erwähnt. Aber dann stände eher אדכארליא. Auch hat an den Parallelstellen 105, 3; 107, 14 keine Handschrift das Suffix אך. Bei שאפתאך wiederum liegt kein Schwanken vor. SIOUFFI gibt Jesu Worte wieder (p. 139, 4 ff.): „Si tu me crois digne du baptême, baptise-moi, et je prierai pour toi; sinon, tu n'as qu'à effacer mon nom du livre du destin, où je figure comme devant être baptisé." SIOUFFI's „professeur" ist kein Mann der Akribie, und es ist im allgemeinen nicht ratsam, nach seinen Worten den Text zu rekonstruieren, aber es ist möglich, daß sein Text שאפתא ohne Suffix hatte. Seine Auffassung von שאפתא (zum Worte vgl. Nöld., p. 48, 4) ist richtig. In diesem Sinne steht es auch 121, 6, vgl. auch 277, 9; GR 116, 1. Die Wendung findet sich auch mehrmals im Pariser Diwan (Z. 41, 602, 931, 1091). Der Sinn der Worte Jesu ist: Wenn in deinem Schicksalsblatte mein Name mitgenannt sein sollte, insofern als ich zu dir in Beziehung stehen sollte, so wische meinen Namen aus.

1) Infolge des Zölibats und des Gebotes der Jungfrauschaft. Bei SIOUFFI, p. 138 sagt *Yahio*: „Je ne puis te donner le baptême à cause de la faute que tu a commise en interrompant la reproduction des hommes par l'ordre que tu leur as donné de ne plus se marier."

2) גרניא, jedenfalls von גנא abzuleiten, findet sich neben גרניאך öfter in Verbindung mit רמא: גרניא על נאפשאיהון רמון Cod. Par. 15, f. 17a = Cod. 25, f. 21a; גרניאן רמית על כולהון GR 259, 3, 6; גרניאן רמיא על אלמיא GR 359, 12. Im Plural 167, 8 und danach vielleicht auch GL 129, 21. Das Leidener Glossar hat p. 10: גאגרני גרניא يخطى اخطى *peccare*; p. 57: גאקאניא קרניא يخطى خطى *peccare*; p. 98: קרניא شرّ *iniquitas*. Die Stelle macht den Eindruck, daß die Mandäer an der Verwendung von Blasinstrumenten im christlichen Kultus Anstoß nahmen. Auf eine Anfrage sagte mir jedoch Herr Prof. v. D. GOLTZ, daß ihre Verwendung in der altchristlichen Kirche nicht wahrscheinlich sei. Er verwies mich auf G. RIETSCHEL, *Lehrbuch der Liturgik* I, p. 477. Danach vermute ich, daß der Verfasser Jüdisches und Christliches durcheinander geworfen hat. Die Juden verwenden ja den Sofar im Gottesdienst bis zum heutigen Tage. Hier

Darauf erwiderte Jesus Christus dem Jahjā in Jerusalem: „Wenn ich die Juden belogen habe, verbrenne mich das lodernde Feuer. Wenn ich die Priester betrogen habe, will ich eines doppelten Todes sterben. Wenn ich den Männern den Samen abgeschnitten habe, soll ich nicht das große Sûf-Meer überschreiten. Wenn ich Geburt und Schwangerschaft den Frauen abgeschnitten habe, so ist ja ein Richter vor mir aufgestellt. Wenn ich den Sabbat freigegeben habe, verbrenne mich das lodernde Feuer. Wenn ich die Juden belogen habe, will ich auf Dornen und Disteln treten. Wenn ich Schmachvolles || durch Blashörner verbreitet habe, so sollen meine Augen nicht auf Abathur fallen. So taufe du mich denn mit deiner Taufe und den Namen, den du auszusprechen pflegst, sprich über mich aus. Wenn ich mich als deinen Schüler zeige, will ich deiner in meiner Schrift gedenken, bewähre ich mich nicht als dein Schüler, so wische weg meinen Namen aus deinem Blatte."

Da sprach Jahjā zu Jesus Christus in Jerusalem: „Ein Stammler[1] wird kein Gelehrter, und ein Blinder schreibt keinen Brief. Ein wüstes Haus steigt nicht in die Höhe, und eine Witwe wird nicht zur Jungfrau.[2] Stinkendes Wasser wird nicht schmackhaft, und ein Stein wird nicht durch Öl weich."[3]

Darauf erwiderte Jesus Christus dem Jahjā in Jerusalem: „Ein Stammler wird zum Gelehrten, und ein Blinder schreibt einen Brief. Ein wüstes Haus steigt in die Höhe, und eine Witwe wird zur Jungfrau. Stinkendes Wasser wird schmackhaft, und ein Stein wird durch Öl weich."

Da sprach Jahjā zu Jesus Christus in Jerusalem: || „Wenn du mir hierfür eine Erklärung gibst, bist du ein weiser Messias." Darauf erwiderte Jesus Christus dem Jahjā in Jerusalem[4]: „Ein

steht auch nicht das sonst im Mandäischen übliche שיפורא (vgl. GR 60, 5; 105, 8; 113, 10; Nöld., p. 126, 5), das mit der christlich-syrischen Form übereinstimmt (ܫܝܦܘܪ), sondern ein das hebräische שׁוֹפָר wiedergebendes שופרא.

1) Vgl. 54, 14; S. 60[1].

2) הירותא ist hier in der ursprünglichen Bedeutung aufzufassen, nicht im Sinne „Braut", siehe auch die folgende Bemerkung.

3) Vgl. auch GR 217, 16. — Siouffi sagt: Yahio, persistant dans son refus, lui dit: „Les muets recouvreront la parole, les aveugles la vue, les sourds l'ouïe, et la femme mariée sa virginité, avant que tu sois baptisé."

4) Die Erklärungen sind sehr schwach. In allen wird der Erfolg der guten Werke hervorgehoben.

Stammler wird zum Gelehrten: ein Kind, das von der Gebärerin kommt, blüht auf und wird groß. Durch Lohn und Almosen kommt es empor, es kommt empor durch Lohn und Almosen und steigt auf und erblickt den Ort des Lichtes.

Ein Blinder, der einen Brief schreibt: ein Bösewicht, der zum Tugendhaften[1] geworden ist. Er ließ von der Unzucht und ließ vom Diebstahl und gelangte zum Glauben an das gewaltige Leben.

Ein wüstes Haus, das wieder in die Höhe steigt: ein vornehmer Mann, der demütig geworden ist. Er verließ die Schlösser und verließ das Aufbrausen[2] und baute ein Haus am Meere. Ein Haus baute er am Meere und öffnete darin zwei Türen, damit er denjenigen, der im Elend dalag, zu sich brachte, ihm die Tür öffnete und bei sich aufnahm.[3] Wenn er zu essen wünschte, stellte er ihm einen Tisch mit Kuštā auf.[4] Wenn er zu trinken wünschte, mischte

1) Lorsbach hat schon richtig gesehen, daß בר טאביא, בר בישיא hier nicht „ein Sohn Böser, ein Sohn Guter“ ist.

2) Wohl פאורא zu lesen, vgl. 273, 9 und den Hymnus Oxf. 94a:

כושטא פשאטלאך רביא
אברה̄ (Cod. אבריא) פאורא מן עוצראך
עוצראך בדילאן ניתימליא
לבושאן ולבושאך ניהויא הדא

„Kuštā reichte dir das große (Leben),
Entferne das Aufbrausen aus deinem Sinne.
Dein Sinn fülle sich mit uns,
Unser Gewand und dein Gewand seien eins.“

Der Plural פאוריא hier wurde durch אקריא veranlaßt.

3) Die beiden Türen hatten wohl die Bedeutung, daß das Haus von beiden Seiten zugänglich war. Aus Mißverständnis drang auf die beiden Türen hin die Erweiterung in ABD ein. Warum sollte der Mann, der sich selbst der Einfachheit zugewandt hat, dem Demütigen eine andere Tür zuweisen als dem Hochaufgerichteten?

4) So bizarr es auch klingen mag, so wird hier doch zweifellos gesagt, daß die Bewirtung in Kuštā, in der Darreichung des wahren Glaubens stattfindet. Es entspricht den übrigen Darlegungen in Jesu Antwort. Daher glaube ich, daß im folgenden Satze האמרא „Wein“ zu Unrecht im Texte steht. Auch da wird כושטא oder בכושטא gestanden haben. Etwas anders wird GR 15, 8 ff. gesagt: Sehet ihr einen Gefangenen, der gläubig und wahrhaftig ist, so gebet Lösegeld und löset ihn aus. Aber nicht mit Gold und Silber allein sollt ihr die Seele loslösen, sondern mit Wahrhaftigkeit (כושטא) und Glauben und des Mundes reiner Rede löset die Seele los: von der Finsternis zum Lichte, vom Irrtum zur Wahrheit, vom Abfall und Aufruhr zu Gebet und Lobpreisung, vom Unglauben zum Glauben an euren Herrn.

er ihm Krüge [mit Kušṭā]. Wenn er sich hinlegen wollte, || breitete 107
er ihm ein Lager in Kušṭā aus. Wenn er gehen wollte, führte er
ihn auf Pfade der Kušṭā. Er führte ihn auf Pfade der Kušṭā und
des Glaubens[1], und dann steigt er[2] empor und schaut den Ort des
5 Lichtes.

Eine Witwe, die zur Jungfrau wird: eine Frau, die schon in
ihrer Jugend verwitwet ist. Sie hielt ihre Scham geschlossen und
saß da, bis ihre Kinder erwachsen waren. Wenn sie hinübergeht,
schwindet ihr nicht ihr Antlitz vor ihrem Gatten.

10 Stinkendes Wasser, das schmackhaft wird: ein Hurenmädchen,
das zur Edlen geworden ist. Sie steigt eine Ortschaft hinauf und eine
Ortschaft hinab, ohne den Schleier[3] von ihrem Antlitz abzuwerfen.

Ein Stein wird durch Öl weich: ein Ketzer, der vom Berge
herabgestiegen ist.[4] Er verließ die Zauberei und verließ die Hexerei[5]
15 und bekannte sich zum gewaltigen Leben. Er fand eine Waise und
sättigte sie und füllte die Taschen der Witwe.[6]

So taufe mich denn, du Jahjā, mit deiner Taufe und den
Namen, den du auszusprechen pflegst, sprich über mich aus. Wenn
ich mich als deinen Schüler zeige, will ich in meiner Schrift deiner
20 gedenken, bewähre ich mich nicht als dein Schüler, so wische weg
meinen Namen aus || deinem Blatte. Du wirst um deine Sünden 108
zur Rechenschaft gezogen werden, und ich werde um meine Sünden
zur Rechenschaft gezogen werden."

Als Jesus Christus dies sagte, kam ein Brief aus dem Hause
25 des Abathur: „Jahjā, taufe den Betrüger im Jordan. Führe ihn in
den Jordan hinab und taufe ihn und führe ihn wieder zum Ufer

1) Die Pfade der Kušṭā werden auch sonst empfohlen: GR 19, 25; 22, 17; 37, 4.

2) Nach 106, 5 f. der Reiche.

3) כלולא kommt sonst nicht vor, aber eben aus diesem Grunde kann es schwerer in den Text eingedrungen sein als das häufige כלילא. Auch trägt man einen Kranz nicht über dem Gesichte. Für כלולא darf man nach ܟܠܘܠܐ den Sinn „Hülle, Schleier, Izâr" annehmen.

4) Jesus spricht von den mandäischen Verhältnissen aus. Unter dem Zandîq ist hier der Mazdajasnier (oder Manichäer) gemeint, der vom Gebirge zu den in der Ebene wohnenden Mandäern hinabsteigt.

5) פודריא wie hier auch sonst in der Regel mit הארשיא verbunden: GR 74, 17; 78, 1; 81, 5; 121, 3; 166, 10; 331, 7 f. Mit פְּדָרָא „Mist" Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 10 ist es schwerlich identisch.

6) Die Wendung auch GL 10, 24; 101, 8; 103, 13.

hinauf und stelle ihn da hin." Da machte sich Rûhā einer Taube gleich[1] und schlägt ein Kreuz über den Jordan. Ein Kreuz schlägt sie über den Jordan und stellte das Wasser in verschiedenen Farben her. „Jordan", sagt sie, „du heiligst mich und heiligst meine sieben Söhne."[2]

Den Jordan, in dem Christus-Paulis[3] getauft wurde, habe ich zur Traufe[4] gemacht. Das Pihta, das Christus-Paulis nimmt, habe ich zum „Sakrament" gemacht. Das Mambûhā, das Christus-Paulis nimmt, habe ich zum „Abendmahl"[5] gemacht. Die Kopfbinde, die Christus-Paulis nimmt, habe ich zum „Pfaffentum"[6] gemacht. Den 109 Stab, den Christus-Paulis nimmt, habe ich zum Dreck[7] gemacht.

Lasset euch von mir warnen, meine Brüder, lasset euch von mir warnen, meine Lieben! Lasset euch von mir warnen, meine Brüder, vor den . . . . ., die dem Kreuze gleichen.[8] Sie schlagen es

1) Abgesehen von diesem übernommenen Zuge nimmt Rûhā auch GR 116 f. eine fremde Gestalt an, die der Eva. Über die Taube in den religiösen Vorstellungen der Mandäer gibt SIOUFFI, p. 119 interessante Bemerkungen.

2) Es wird auf רוהא דקודשא angespielt. — Die Planeten werden als Söhne der Rûhā angesehen, vgl. Brandt, Rel., p. 61 f.

3) LORSBACH erklärt פאלוס als pers. پَلُوس *deceptor, vafer* (vgl. VULLERS I, p. 262a s. v. پَلوس), vielleicht mit Recht, aber wie die Schreibung פאוליס zeigt, scheint hier der Name Paulus mitgewirkt zu haben. Man hat den Apostel mit Christus zusammengeworfen.

4) Hier und im folgenden sind Bezeichnungen aus dem christlichen Kultus z. T. in entstellter Form gebraucht. Bei diesem Worte hat LORSBACH, von der Lesung פוראנא ausgehend, an פורנא *furnus* gedacht, was nicht paßt. In גוהראנא, כוהראנא ist es an das Wort für „Krankheit" angelehnt und dürfte von ܓܘܪܢܐ גורנא im Sinne „Taufbecken" ausgehen, vgl. arab. جُرن المَعْمُودِيّة, das jedenfalls auch in dieser speziellen Bedeutung entlehnt ist.

5) Nach der Lesung in AC scheint auch קורבאנא entstellt worden zu sein. Etwa zu קורקבאנא „Kropf"?

6) Dahinter steckt ein Wort für die Kopfbedeckung der christlichen Priester. Aber diese wird nicht schlechthin כהנותא genannt. ܟܘܣܐ liegt zu fern, noch ferner ܩܘܒܥܐ, NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, p. 37.

7) Gemeint ist ܩܘܕܡܐ.

8) דומאריא, דומאיריא findet sich auch sonst, ohne daß es mir möglich ist, die Bedeutung festzustellen. GR 118, 20 wird דומאריא unter den Sternen genannt: „Ich beschwor den דומאריא, daß sein Bild nicht in der

an die Wände[1], dann stellen sie sich hin und verneigen sich vor dem Klotze. Lasset euch von mir warnen, meine Brüder, vor dem Gotte, den der Zimmermann zusammengefügt hat. Wenn den Gott der Zimmermann zusammengefügt hat, wer hat dann den Zimmer-
5 mann zusammengefügt?"[2]

Gepriesen sei das Leben, und das Leben ist siegreich.

---

31. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: ,,Die (Himmels)räder und (Himmels)wagen erbebten. Sonne und Mond weinen,
10 und die Augen der Rûhā vergießen Tränen." Er spricht[3]: ,,Jahjā, du gleichst einem verbrannten Berge, der in der Tibil keine Weinblüten hervorbringt. Du gleichst einem ausgetrockneten Flusse, an dem man keine Pflanzen zieht. || Du gleichst einem verödeten Hause, **110** vor dem ein jeder, der es erblickt, sich fürchtet. Ein Land wur-
15 dest du ohne Herrn, ein Haus ohne Ansehen.[4] Ein falscher Pro-

---

Welt gesehen werde." GR 300, 14 ff.: „Meine Auserwählten! Euch rufe ich zu und sage ich, daß ihr die Verfehlungen der Namrus, des דרומאיא und der sieben Planeten nicht begehen sollet. Wer ihre Verfehlungen begeht, wird in der Fessel schwarzen Wassers sterben." GR 301, 16: „Er wird seine Prüfung im lodernden Feuer, in Hitze, Eis und Brand zu bestehen haben, worin die Seelen der דרומאייא geprüft werden." Im *Mand. Diwan*, B, 106 scheint es soviel wie „Schütze" zu sein: „Das Gebet der Guten, derer von erprobter Frömmigkeit, ist derart wie die דרומאייא von leichter Hand; wenn sie den Pfeil absenden, wird er nicht abgeschnitten(?). Gleich jenen ..... (vgl. S. 19[3]) Pfeilen ist das Gebet und die Lobpreisung." Die Worte דראמין אלואת צאליבא machen den Eindruck eines schwachen Versuches, דרומאיא etymologisch zu deuten. Sie haben den Wert, daß sie die Lesung דרומאייא stützen und die wenigstens für diese Stelle naheliegende Annahme, daß דרומאייא „Rhomäer, Byzantiner" als Bezeichnung für die Christen zu lesen sei, ausschalten. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, daß die Rhomäer von den Mandäern unter jüdischem Einflusse „Edomiter" genannt worden seien.

1) Vgl. Nöld., p. 113, 7.

2) Es ist diese Stelle, die LORSBACH und nach ihm KESSLER PRE XII[3], p, 172, 3 ff. übersetzt: „Hütet euch vor dem Gott-Zimmermann! Dem Zimmermann gebührt die Axt, aber kein Weihrauch!"

3) Es ist nicht klar, wer der Redende ist. Es ist nicht Jahjā selbst, der zu sich spricht, denn die Worte werden von ihm gehört. An eine „innere Stimme" ist hier kaum zu denken.

4) Weniger gut F הריזבא „Tongerät": in dem kein Tongerät ist. Noch weniger paßt הריזרא D. Dies hat dieselbe doppelte Bedeutung wie

phet wurdest du, der du keinen hinterlässest, der deines Namens gedenke. Wer wird dich mit Vorrat, wer mit Proviant versehen, Jahjā, und wer wird dir nach dem Begräbnisorte folgen?"

Als Jahjā dies hörte, zog sich ihm eine Träne im Auge zusammen[1]; eine Träne zog sich ihm im Auge zusammen, und er sprach[2]: „Angenehm wäre es, ein Weib zu nehmen, und herrlich, daß mir Kinder würden. Doch wenn ich nur nicht eine Frau nehme und dann der Schlaf kommt, die Begierde zu ihr mich erfaßt und ich mein Gebet der Nacht unterlasse. Wenn nur nicht die Begierde in mir erwacht und ich meinen Herrn aus dem Sinne vergesse. Wenn nur nicht die Begierde in mir erwacht und ich mein Gebet für eine jede Zeit unterlasse."

Als Jahjā dies sagte, kam ein Brief aus dem Hause des Abathur: „Jahjā, nimm eine Frau und bilde dir einen Stamm[3] || 111 und

ܚܣܕܐ. In erster Linie „Schande": GR 356, 16; 362, 1; vgl. Nöld., p. 45, 4. Ein Plural: GL 72, 24; Morg 59, 12; 60, 6 (= Oxf. 41 b; 42 a). Dann aber steht es in jüngeren Texten im Sinne „Huld" in der Reihe רהאמנותא והיזדא ושופרא ושאיא ויקארא oder in ähnlichen Verbindungen: Morg 197, 9; 198, 14; 201, 10; 260, 12, 17; 261, 14, 29; Cod. Par. 27, f. 31 b; 54 a. Da diese Texte Beschwörungen sind, scheint mir das Wort unter jüdischem Einflusse in sie eingedrungen zu sein. היסדא findet sich in der Tat in diesem Sinne, wenn auch nicht in derselben Verbindung, bei Montgomery, *Aramaic Incantation Texts*, 13, 6. Für eine Doppelbedeutung von הסד im Aramäischen darf danach dieses היזדא nicht herangezogen werden. Zur Frage vgl. Schulthess, *Homonyme Wurzeln*, p. 31 f.

1) Die verschiedenen Formen an dieser Stelle und באינה דימיהתא צארלה (Var. צארלה) GR 306, 21; צארילון באינאיהון דימיהתא GL 25, 10; מיצטארלין באינאיהון דימיהתא GR 114, 4; עצטאראר באינה דימיהתא Joh 270, 5 f.; אינה בדימיהתא עצטאראר GL 21, 19; עצטאראר איניך דימיהתא GR 166, 22; אינאי בדימיהתא עצטאראר GR 327, 7 zeigen, wie sehr das Verb in formaler und syntaktischer Hinsicht schwankt. צרא im Sinne „durchdringen, hervorbrechen" würde für einige Formen passen, vgl. auch Payne-Smith, 3439 f. Aber bei צארא wäre es auffällig, daß der dritte Konsonant als Guttural behandelt sein sollte, während צרא in seiner sonstigen Anwendung (vgl. S. 76[4]) als tert. inf. gebraucht ist. Es scheint doch, daß allen Formen צרר zugrunde liegt mit der Bedeutung „zusammenziehen", wie „sich zusammenziehen". In diesem Sinne steht auch עצטאראר teils von der Träne im Auge, teils vom tränenden Auge. An צור „bilden" (vgl. S. 8[2]) ist hier wohl nicht zu denken.

2) Siehe zum Folgenden Siouffi, p. 10 f.

3) Als allgemeine Mahnung an die Gläubigen GR 14, 3; 35, 2; vgl. auch Brandt, Rel., p. 85[2].

siehe zu, daß du nicht die Tibil eingehen lassest. In der Nacht zum Montag und in der Nacht zum Dienstag suche dein erstes Lager[1] auf. In der Nacht zum Mittwoch und in der Nacht zum Donnerstag widme dich deinem hehren Gebete. In der Nacht zum Freitag[2] und in der 5 Nacht zum Sonnabend suche dein erstes Lager auf. In der Nacht zum Sonntag und in der Nacht zum „Tage"[3] widme dich deinem hehren Gebete.[4] Am Sonntag nimm drei und lasse drei, nimm drei und lasse drei.[5] Siehe zu, daß du nicht die Tibil eingehen lassest."

Darauf schufen sie Jahjā eine Frau aus dir, dem Orte der 10 Getreuen.[6] Bei der ersten Schwangerschaft wurden Handan und Šarrath geboren. Bei der mittleren Schwangerschaft wurden Bihram und R'himath-Haijē geboren. Bei der letzten Schwangerschaft wurden Nṣab, Sâm, Anhar-Zîwā und Šarrath geboren.[7] Diese drei Schwangerschaften fanden in dir, du Ruine Jerusalem, statt.

1) Insofern als es seine erste Ehe ist, vgl. auch S. 112, 25.

2) יומא ד̄ר(א)האטיא oder ד̄ר(א)האטא findet sich in jungen Stücken öfter als Bezeichnung für den Freitag: Qol 72b, 40; Morg 64, 7 (Oxf. 46a ד̄ראהאטיא); Cod. Par. 15, 48b = Cod. 25, 57a; Oxf. Rolle F, 1215; Lond. Rolle B, 57. רהאטא, ראהאטא ist wie sonst im Aramäischen „Kanal": GR 337, 3 ff.; GL 111, 15 f.; ר' דמיא הייא Qol 2, 27; GR 308, 4. Die ר(א)האטיא sind für den Kultus von Bedeutung, vgl. z. B. Morg 9, 6 f.: „Heilung und Schuldlosigkeit werde euch zuteil, o ihr himmlischen Könige, Uthras, Tempel, Kanäle und Škînās der Lichtwelten insgesamt." Wenn nun Freitag der Tag des Wasserlaufes bezw. der Wasserläufe genannt wird, so ist anzunehmen, daß an ihm irgendwelche Handlung an den Kanälen vorgenommen wurde. Bei der Aufzählung der Wochentage Siouffi, p. 143 wird Freitag *Ouroufto*, עורופתא, d. h. ܥܪܘܒܬܐ genannt, vgl. auch Qol 72b, 40.

3) Zu אנפיא יומא siehe oben S. 68[4].

4) Über die Gebete der Mandäer vgl. Brandt, Rel., p. 92 f. Siouffi bemerkt p. 12[2]: Depuis son mariage, Yahio prit pour règle de n'employer, toutes les nuits, que quatre heures pour la prière.

5) Ich vermute, daß mit „Nehmen" Jordane, d. h. Taufen gemeint sind. Zum Ausdruck יארדנא לגאט vgl. Brandt, Rel., p. 100. Daß der Satz sich auf den ehelichen Verkehr beziehe, ist unwahrscheinlich.

6) Der Ort der Leute der Kušṭā ist wohl identisch mit משרניא כושטא. Er ist „jenseits". Cod. Par. 15, f. 16a = Cod. 25, f. 20a heißt es: גופנא עתלה לשיתיל ויאלאנא עתלה לאניש גופנא עתלה לשיתיל להיל בגאויך מאתא דכושטאניא „Eine Rebe steht für Šitil, ein Baum steht für Anôš, eine Rebe steht für Šitil jenseits in dir, dem Orte der Getreuen."

7) Die Namen stimmen z. T. überein mit denen der Kinder Evas GR 108 ob. Sie sind denen göttlicher Wesen entlehnt, vgl. S. 6[2], 15[9],

Jahjā öffnete den Mund und sprach zu Anhar[1] in Jerusalem:
112 ‖ „Unterrichte du deine Töchter, damit sie nicht zugrunde gehen, und ich will meine Söhne aufklären und belehren, daß sie nicht gehemmt werden.“ Darauf öffnete Anhar ihren Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Ich habe Söhne in der Tibil geboren“, 5 sagt sie zu ihm, „doch (ihr) Herz habe ich in der Tibil nicht geboren.[2] Wenn sie sich belehren lassen, so werden sie zum Orte des Lichtes emporsteigen; lassen sie sich nicht belehren, so wird sie das lodernde Feuer verzehren.“

Jahjā öffnete den Mund und sprach zu Anhar in Jerusalem: 10 „Wenn ich die Tibil verlasse, sage mir, was du nach mir tun willst.“ — „Ich will nicht essen und will nicht trinken“, erwidert sie ihm, „bis ich dich wiedersehe.“ — „Lüge hast du gesprochen, Anhar, und in Täuschung ist dein Wort herausgekommen.[3] Wenn ein Tag eintritt und ein Tag ausgeht, issest du und trinkest du und ver- 15 gissest mich aus deinem Sinne. Ich fragte dich vielmehr beim großen Leben und beim Vorabende des Tages, dessen Name teuer
113 ist: Wenn ‖ ich die Tibil verlasse, sage mir, was du nach mir tun willst.“ — „Ich will mich nicht waschen und will mich nicht kämmen“, sagt sie zu ihm, „bis ich dich wiedersehe.“ — „Du hast wieder 20 eine Lüge gesprochen, Anhar, und in Täuschung ist dein Wort herausgekommen. Wenn ein Monat eintritt und ein Monat ausgeht, wäschest du dich und kämmest dich und mich vergissest du aus deinem Sinne. Wiederum fragte ich dich, Anhar, bei dem ersten Lager, in dem wir beide liegen.[4] Wenn ich meinen Körper 25 verlasse, sage mir[5], was du nach mir tun willst.“ — „Ich will keine

---

187, 26 ff. SIOUFFI sagt allerdings p. 14[2]: Nous avons dit ailleurs qu'il n'était pas constaté que le législateur des Soubbas eût eu des enfants. Mon professeur le certifie, et croit que Yahio voulut parler ... d'enfants spirituels.“

1) Es ist seine Frau. Der Name bedeutet wahrscheinlich „es (das Leben) erleuchtete“. Er wurde als Frauenname bei den Mandäern sehr beliebt, vgl. z. B. 1, 9, 12, 15; 2, 1, 2, 3.

2) Nach לאיידלית in E hatte der Text ursprünglich wohl יידלית und לאיידלית.

3) Dieselbe Wendung steht GR 329, 3 von der Rûhā.

4) So in den besseren Handschriften. Es ist ihr erstes Ehelager, vgl. auch S. 111 ob. AD: in dem wir beide gelegen haben.

5) In אמריליא D hat sich vielleicht das i des fem. sing. erhalten, doch ist es wahrscheinlicher, daß אמריליא aus einer anderen Form verderbt ist, vgl. Nöld., p. 229.

neuen Gewänder anziehen“, erwidert sie ihm, „bis ich dich wiedersehe.“ — „Du hast wiederum Lüge gesprochen, Anhar, und in Täuschung ist dein Wort herausgekommen. Wenn ein Jahr eintritt und ein Jahr ausgeht, ziehst du dir neue Gewänder an und vergissest mich aus deinem Sinne.“

„Was sagst du mir nicht alles, Jahjā“, spricht sie zu ihm, „und wie sehr zerschlägst du || meinen ganzen Körper! Wenn du gehest, wann willst du wiederkommen, damit meine Augen in die deinigen fallen?“ — „Wenn eine Wöchnerin im Šeol niederkommt und ihr eine Glocke auf dem Friedhof aufgehängt wird.[1] Wenn man ein Bild im Šeol malt[2], und sie dann ausgeht und man ein Gelage auf dem Friedhofe gibt. Wenn eine Braut im Šeol umherzieht[3] und man auf dem Friedhofe Hochzeit feiert. Wenn die Hochzeitsburschen[4] im Šeol leihen und die Rückzahlung auf dem Friedhofe geschieht.“[5]

Da erwiderte sie ihm: „O Herr! Wie soll das geschehen, daß eine Wöchnerin im Šeol niederkommt und eine Glocke für sie auf dem Friedhof aufgehängt wird? Malt man denn ein Bild im Šeol, und geht man dann aus und gibt ein Gelage auf dem Friedhofe? Zieht denn eine Braut im Šeol umher, und feiert man Hochzeit auf dem Friedhofe? Leihen denn die Hochzeitsburschen im Šeol, und geschieht die Rückzahlung auf dem Friedhofe?“

|| „Wenn du weißt“, erwidert er ihr, „daß dies nicht geschieht, warum dringest du mit der Frage in mich: Wann kommst du wieder?

---

1) Siehe oben S. 88[6]. ABCD: Glocken.

2) Die meisten Handschriften haben צאירא, als ob Frauen oder die Frau das Bild malte, ich ziehe aber jetzt צאיריא C vor, siehe a. a. O.

3) Im feierlichen Hochzeitszug der Orientalen, der Zeffeh. Bei den Mandäern scheint er allerdings jetzt nicht mehr üblich zu sein, siehe die Beschreibung der mandäischen Hochzeitsbräuche bei Siouffi, p. 106 ff.

4) Hier haben alle Handschriften שושבאניא, während nachher C allein das den sonstigen aramäischen Formen entsprechende שושביניא hat. Das Wort findet sich sonst nur noch Cod. Par. 15, f. 14b f. = Cod. 25, f. 19a, auch dort in der Form שושבאן. Danach ist שושבאנ(א) die eigentliche mandäische Form und dürfte unter Einfluß der sonstigen Nomina auf ān aus dem älteren שושבינא entstanden sein. Zu שושביניא in C vgl. S. 46[2] und die Einleitung.

5) Es ist unklar, was damit gemeint ist. Die Bedeutung von מארשין und פוראנא sehe ich als sicher an. Wird etwa dem unbemittelten Bräutigam von den eingeladenen Führern das Brautgeld geliehen?

Ich gehe hin und komme nicht wieder. Wohl dem Tage, an dem du mich noch siehst. Gäbe es ein Hingehen und Wiederkommen, so fände sich keine Witwe in der Tibil.[1] Gäbe es ein Hingehen und Wiederkommen, so fänden sich keine Waisen in der Tibil. Gäbe es ein Hingehen und Wiederkommen, so fänden sich keine Meister und Lehrer in der Tibil. Gäbe es ein Hingehen und Wiederkommen, so fänden sich keine Naṣoräer in der Tibil."

Anhar öffnete darauf den Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Ich will dir für teures Geld ein .....[2] kaufen[3] und dir einen Holzverschlag[4] für den Friedhof zusammenfügen lassen."[3] Doch Jahjā öffnete den Mund und sprach zu Anhar in Jerusalem: „Warum willst du ein ..... für teures Geld kaufen und einen Verschlag für den Friedhof zusammenfügen lassen? Vertraust du, daß ich wiederkomme, daß du sagst: es soll kein Staub auf ihn fallen? Anstatt daß du für teures Geld ein ..... kaufest, gehe lieber und verteile Brot für mich. Anstatt daß du einen Verschlag für den **116** Friedhof zusammenfügen lässest, gehe lieber und lies Totenmessen für mich." — Anhar öffnete darauf den Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Du gehst hin und vergissest mich, und ich werde in der Wohnung der Sünder (vom Jenseits) abgeschnitten werden."

1) Vgl. GL 15 unt.; solche Betrachtungen finden sich auch sonst in GL.

2) Dieses אזגא läßt sich kaum von syr. ܐܙܓܐ „Bogengewölbe" trennen. Nach 140, 9 verneigen sich die Juden vor dem אזגא. Nach Qol 54, 23 gibt es Leute, die sich vor אזגא וליבנא verneigen. Im *Mand. Diwan* B 73 heißt es: „Diejenigen, die ihren Gürtel lösen und hingehen und sich vor זגא וליבנא verneigen. Wenn die Not an sie herantritt, gehen sie hin und verleugnen ihren Herrn." Diese Worte machen den Eindruck eines Abfalles zum Islâm. Ist mit אזגא hier der Miḥrâb gemeint? ליבנא ist doch wohl „Ziegel", eine Rückbildung von ܠܒܢܬܐ. *Sanhedrin Babli*, f. 107b findet sich die merkwürdige Äußerung, daß Jesus einen Ziegelstein aufgestellt und sich vor ihm verneigt habe (אזל זקף לבינתא והשתחוה לה). Nach der vorliegenden Stelle sieht es aus, als ob man ein אזגא fertig kaufen könnte. Nun bemerkt Père Anastase (siehe S. 141): „أَزَجٌ, hutte construite en forme oblongue dans l'eau ou hors de l'eau." Danach könnte אזגא hier ein kleinerer Aufbau sein. Ob אזגאוריא GR 217, 19 (vgl. Nöld., p. 142, 4) mit diesem אזגא zusammenhängt, ist zweifelhaft.

3) Lies זאבנאנאלאך und גאטראנאלאך.

4) קאבותא ist assyr. *qabūtu* Muss-Arn., 901b. Von diesem Worte kommt wohl auch *κιβωτός*, während תיבותא, ታቦት, تابوت (vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 37, 49) davon zu trennen sind.

[Doch Jahjā erwiderte ihr]: „So ich dich vergesse, vergesse mich die lichte Wohnung. So ich dich vergesse, sollen meine Augen auf Abathur nicht fallen. Wenn ich zum Hause des Lebens aufsteige, wird deine Totenklage[1] sich auf dem Friedhof erheben.“

Gelobt sei das Leben, und das Leben ist siegreich.

32. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Die (Himmels)räder und (Himmels)wagen erbebten. Erde und Himmel weinen, und die Tränen der Wolken fließen herab.“

„Mein Vater“, sagt Jahjā, „war neunundneunzig und meine Mutter achtundachtzig Jahre alt. Aus dem Sammelbecken des Jordan[2] || holten sie mich; sie brachten mich empor und legten mich in den Leib der Enišbai. ‚Neun Monate‘, sagten sie, ‚sollst du in ihrem Leibe bleiben, wie alle übrigen Kinder darin bleiben.‘ Keine weise Frau“, sagt er, „brachte mich zur Welt in Judäa, und nicht haben sie mir die Nabelschnur abgeschnitten in Jerusalem. Mir bildeten sie kein Lügenbild, und mir hängten sie keine Trugglocke auf.[3] Von Enišbai wurde ich im Orte Jerusalem geboren.“

Der Ort Jerusalem erbebt, und die Mauer der Priester wankt.[4] Elizar, das große Haus, steht da, und sein Körper zittert. Die Juden versammelten sich, kommen zu Abā Sâbā Zakhriā und sprechen zu ihm: „O Abā Sâbā Zakhriā! Du mußt einen Sohn haben. Sage uns nun, welchen Namen wir ihm geben sollen. Sollen wir ihm den Namen „Weisheits-Jaqif“[5] geben, || daß er das Buch in Jerusalem lehre? Oder sollen wir ihm den Namen Zatan-Esṭûnā[6]

1) Für שיאטא möchte man am ehesten den Sinn „Umherstreifen“ annehmen, vgl. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 546a. Aber GL 20, 4; 21, 19 muß es „Totenklage“ od. ähnl. bedeuten. Eine passende Ableitung für das Wort in diesem Sinne kenne ich nicht.

2) Siehe oben S. 9, 4.

3) Siehe oben S. 88[6].

4) Vielleicht zu lesen: בעוראשלאם מאתא עוראשלאם נאידא נאידא עוראשלאם באתא ושורא.

5) Nach dem Syrischen würde man דחיכומתה erwarten, vgl. Nöldeke, *Syr. Grammatik*², § 224*, aber ABC haben sicher חא, in D ist es unsicher.

6) GR 333 erklärt Anôš-Uthra der Namrus, der Mutter der Welt, er wolle das von ihr gebaute Jerusalem zerstören. Da werden Israel, Jaqif, Adonai, dann auch Zatan als עצטוניא bezeichnet, vgl. auch Brandt,

geben, damit die Juden bei ihm schwören und keinen Falscheid leisten?“

Als Enišbai dies hörte, schrie sie auf und sagte: „Von allen diesen Namen, die ihr nennet, will ich ihm keinen einzigen geben, sondern den Namen Jahjā-Jōhânā will ich ihm geben[1], den das Leben 5 selbst ihm gegeben hat.“[2] Als die Juden dies hörten, wurden sie von bösem Zorn gegen sie erfüllt und sagten: „Welche Waffe sollen wir für einen und seine Mutter herstellen, damit er durch unsere Hand getötet wird?“

Als Anôš-Uthra dies hörte, nahm er das Kind und brachte es 10 auf Parwan, den weißen Berg, auf den Berg Parwan, auf dem die 119 Säuglinge und Kleinen mit Mambûhā großgezogen werden.[3] ‖ [Dort blieb ich], bis ich zweiundzwanzig Jahre alt war. Ich lernte da meine ganze Weisheit und eignete mir vollends meine ganze Rede an.[4] Sie bekleideten mich mit Gewändern des Glanzes und bedeckten 15 mich mit Wolkenhüllen. Sie wickelten um mich einen Gürtel, einen Gürtel von Wasser[5], der über die Maßen leuchtete und glänzte. Sie setzten mich in eine Wolke, eine Glanzwolke, und in der siebenten Stunde eines Sonntags brachten sie mich nach der Ortschaft Jerusalem.[6]

Rel., p. 128². Dort sind die עצטוניא als wirkliche Säulen gedacht; halb übertragen wird עצטונא hier 136, 6 von Elizar gebraucht. Die Mandäer werden bemerkt haben, daß die Juden ihre Großen als „Säulen“ bezeichnen (vgl. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* III, p. 660a), und sie malten es sich in ihrer Weise aus. Der Name זאתאן findet sich nur an diesen Stellen und 136, 7. Die jüdische Onomatologie gewährt keinen Anhalt, ihn zu erklären. Sollten die Mandäer ihn aus נָתָן unter Einwirkung von זְכַרְיָה gebildet haben?

1) An erster Stelle schwanken die Handschriften zwischen מאסיקלה und מאסקאלה, an zweiter haben alle מאסיקלה. מאסקילה bei Nöld., p. 467 ist nicht richtig. מאסיקלה bezieht sich auf Enišbai. Vielleicht ist die ursprüngliche Lesung an beiden Stellen מאסקאלה.

2) Über die Namengebung bei den Mandäern vgl. Siouffi, p. 78¹.

3) Der Berg Parwan wird nur hier genannt. Sonst findet sich öfter ein Land תארואן, das auch schlechthin „das reine Tarwan“ (תארואן דאכיתא) genannt wird. Hier 189, 10 f. wird es als Berg Tarwan bezeichnet. Die beiden Örter scheinen identisch zu sein; vgl. die Schilderung GR 304 ob.

4) גמר findet sich auch GR 56, 7; GL 45, 1 ff. neben הוכומתא. Man kann es hier schon geradezu mit „lernen“ übersetzen, wie in der גְּמָרָא.

5) D. h. von lebendem Wasser, vgl. GR 25, 14, dazu GR 320, 13; GL 11, 8 und Oxf. 65a (בריך האזין הימיאנא דמיא דאסארלאך).

6) Im Text steht אסקון „sie brachten mich hinauf“. Man erwartet das Gegenteil. Frei ausgemalt bei Siouffi, p. 7.

Da rief eine Stimme in Judäa, ein Ruf verkündete in Jerusalem. Sie rufen aus: „Welche Frau hatte einen Sohn, der dann gestohlen wurde? Welche Frau hat für ihn Gelübde getan und war unbekümmert darum?[1] Welche Frau hatte einen Sohn, der gestohlen
5 wurde? Die komme und sehe nach ihrem Sohne.“

Wer sagte der Battai[2], wer unterrichtete Battai, wer sagte Battai[3], daß sie hingehe und Enišbai sage: „Ein Jüngling ist nach 120 Judäa gekommen, ein Prophet gekommen nach Jerusalem. Ein Jüngling ist nach Judäa gekommen; neben ihm steht sein[4] Schutz-
10 engel. Sein Mund gleicht dir und seine Lippen seinem Vater Abā Sâbā Zakhriā. Seine Augen gleichen dir und seine Brauen seinem Vater Abā Sâbā Zakhriā. Seine Nase gleicht dir und seine Hände seinem Vater Abā Sâbā Zakhriā.“

Als Enišbai dies hörte, eilte sie ohne Hülle hinaus. Als Abā
15 Sâbā Zakhriā sie so erblickte, schrieb er ihr einen Scheidebrief. Die Sonne murrte vom Himmel herab und der Mond von seinem Platze zwischen den Sternen. Die Sonne öffnete ihren Mund und sprach zu Abā Sâbā Zakhriā in Jerusalem: „O Abā Sâba Zakhriā, du großer Maribā[5], der gealtert ist und seinen Verstand verloren
20 hat, gleich einem Araber, den sein Kismet verlassen hat.[6] Ein

---

1) Mögen auch sonst נדר und שלם zusammengehören und auch im Mandäischen zusammenstehn (80, 6; נאדריא: ושאלאמאתא Cod. Par. 27, f. 9b), so gibt doch hier ושאלמאת ABCD keinen Sinn, man müßte es denn zu ולאשאלמאת abändern. Die Frau hatte ein Gelübde getan für den Fall, daß sie einen Sohn bekäme. Sie bekam den Sohn, erfüllte aber ihr Gelübde nicht, da kam er ihr abhanden. In ושאלאת sehe ich eine Form von שלי, danach ושיליאת.

2) Battai ist ein Frauenname, Koseform eines mit בַּת zusammengesetzten Namens. Es ist der Name der von Siouffi erwähnten *servante*. Aus Mißverständnis wurde in den Handschriften באיתאי daraus gemacht, und dies zog noch andere Entstellungen des Textes nach sich.

3) Stilistisch damit übereinstimmend GR 328, 22; 332, 15.

4) A hat פארואנקה. Auf das Suffix weist auch die Lesung in C hin.

5) מאריבא auch GL 7, 18: „Geh, du Greis, der du ohne Weisheit, und du großer מאריבא, der du ohne Verstand bist.“ An beiden Stellen wird es also als Schimpfwort für einen Greis gebraucht. מאריבא „Krater“ (מַעְרְבָא, vgl. Nöld., p. 129, 7), in die Kosmologie hineingetragen und auch mit רבא verbunden (GL 26, 24 ff.), kann es nicht sein. Vielleicht wurde מרי אבא, das als ehrende Ansprache an einen Greis gebraucht sein könnte, spöttisch zu מאריבא umgewandelt.

6) Der starre Glaube des Muslims an das festbestimmte Schicksal wird den Mandäern ebenso aufgefallen sein, wie später den Europäern.

121 Jüngling ist nach Judäa gekommen, ein Prophet gekommen || nach Jerusalem. Ein Jüngling ist nach Judäa gekommen; warum schickst du Enišbai weg?"

Als der Jüngling sie allein[1] sah, machte er sich los und fiel von der Wolke herunter. Er machte sich los und fiel herunter von der Wolke und küßte den Mund der Enišbai. Als Anôš-Uthra ihn sah, sprach er zu Jahjā in Jerusalem[2]: „Steht es für dich, Jahjā, in deinem Buche geschrieben, ist es dir auf deinem Blatte erklärt, sie allein auf den Mund zu küssen?" — Darauf erwiderte Jahjā und sprach zu Anôš-Uthra in Jerusalem: „Neun Monate weilte ich in ihrem Leibe, so lange als alle übrigen Kinder darin weilen, ohne daß sie es widerwillig ertrug, darum fällt es mir auch jetzt nicht zur Last, sie allein auf den Mund zu küssen. Nein, Heil und abermals Heil dem Manne, der Vater und Mutter (Gutes) heimzahlt. Ein Mann, der Vater und Mutter belohnt, hat nicht seinesgleichen auf der Welt."

Als Jahjā dies sagte, wußte Anôš-Uthra, daß Jahjā ein weiser 122 Mann ist. Darauf sprach Anôš-Uthra zur Sonne || in Jerusalem: „Gebt mir acht auf den Jüngling, den Mann, den der König gesandt. Gebt mir acht auf den Jüngling, bis wir nach ihm verlangen." Dann sprach Anôš-Uthra zum Monde in Jerusalem: „Gebt mir acht auf den Jüngling, den Mann, den der König gesandt. Gebt mir acht auf den Jüngling, bis wir nach ihm verlangen."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

Auch dem Mandäer ist sein Schicksal auf einem Blatte genau vorgezeichnet (siehe S. 104 und oben Z. 8), aber wie der westliche Gnostiker vermag auch er das allein Wertvolle an ihm, die Seele, dem Einfluß der *εἱμαρμένη* zu entziehen. GL 79, 11 ff. heißt es: „Geh hin in Heil, du Auserwählter, Reiner, Sündenloser, an dem kein Fehl ist. Du hast deinen Platz (eigentlich: dich) aus der Tibil heraus erwählt, und dein Los (הילקא) ist aus den Äonen herausgesprungen. Herausgesprungen aus den Äonen ist dein Los, und über aller Welt stehst du!"

1) Lies לה[וד]איתא, vgl. Z. 7. האיתא heißt „die Gebärerin", was hier nicht paßt. Daß es für עמא stehe, ist nicht wahrscheinlich, obwohl es im Pariser Diwan, 1457 f. von Hibil-Zîwā heißt: והאיזאך כד הזיה לאבויא עשתריא מן אנאנא נפאל הו וכולהון אחה ואדיאורה „Als er dann seinen Vater (den Lichtkönig) erblickte, machte er sich los und fiel von der Wolke herunter, er und alle seine Brüder und Helfer."

2) Vgl. die Ausmalung bei Siouffi, p. 8.

33. — Jahjā predigt in den Nächten, Jōhânā an den Abenden der Nacht. Jahjā predigt in den Nächten und spricht: „Stehe ich nicht allein da?[1] Vor meiner Stimme beben die (Himmels)räder und stürzen die (Himmels)wagen um, faßte der Sturm Schweigen und setzte sich hin in den Einöden[2] der Welt, weinen Sonne und Mond und trauern Erde und Himmel."

Christus öffnete den Mund und sprach zu Jahjā in Jerusalem: „Ich fragte dich, Jahjā, beim großen Leben || und beim Sonntag, dessen Name teuer ist. Ich fragte dich, Jahjā, bei dem Wege, den die Männer von erprobter Frömmigkeit gehen, ohne gehemmt zu werden. Sage mir: welchem Dinge gleicht die Form des Messers des Ṣauriēl?[3] Sage mir: wenn die Seele den Körper verläßt, womit kleidet sie sich, und welchem Dinge gleicht sie im nichtigen Körper? Die Seele gleicht doch nicht etwa dem Blute, daß sie im Körper sich erhitze und darin gehemmt werde? Die Seele gleicht doch nicht etwa dem Winde, daß sie in die Berge fahre, sich da verliere und gehemmt werde? Die Seele gleicht doch nicht etwa dem Tau, daß sie auf die Früchte falle und sich verliere?"

Als Christus dies sagte, schrie Jahjā laut auf, die Tränen kommen ihm ohne Aufhör, und er spricht: „Bewahre, daß der hohe Lichtkönig Anteil suche an Trübungen.[4] Nicht dem Blute gleicht

1) Siehe zu 80, 10.

2) Vielleicht בצאדריא zu lesen. Das zweite Jod kann sich in der Lesung von D erhalten haben. Kaum „Seiten". Vgl. auch 242, 9.

3) צאוריעיל (צאורריעיל; Siouffi, p. 14m, 32u, 63u hat *Savriel*) ist der übliche Name des Todesengels bei den Mandäern. Er hat gewöhnlich das Beiwort שאריא, sicherlich nicht bloß „der Löser", der die Seele vom Körper löst, sondern auch „der Erlöser". Vgl. Brandt, Rel., p. 73; Schr., p. 45⁹; *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 426. צאוריעיל ist aus dem hebräischen צוּרִיאֵל „mein Fels ist Gott" entstanden. Dies findet sich Num. 3, 35 als Personenname, wurde aber später auch als Engelname verwandt, vgl. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 230; Anz, *Ursprung des Gnostizismus*, p. 14 (Σουριήλ). Auch als Name des Todesengels ist צוריאל wohl bei den Juden aufgekommen, wenn es sich auch bei ihnen so nicht nachweisen läßt. Es ist in dieser Verwendung ein Abwehrname, Gott-sei-bei-uns, wie das arabische عزرائيل. Auch dieser Name ist zweifellos von Juden entlehnt und muß schon bei ihnen so verwandt worden sein, denn nur wer die Bedeutung des Namens עֲזַרְיאֵל kannte, konnte ihn auf den Todesengel übertragen. צוּרִיאֵל wurde wie die sonstigen Engelnamen in das Schema *qatlīēl* hineingezwängt und zu צאוריעיל umgeformt.

4) Siehe oben S. 98, 4.

die Seele, daß sie sich im Körper erhitze und gehemmt werde. Nicht dem Tau gleicht die Seele, daß sie auf die Früchte falle und sich verliere. Nicht dem Winde gleicht die Seele, daß sie in
124 die Berge fahre und gehemmt werde.[1] Fest gewickelt ‖ wird die Seele in den nichtigen Körper eingeführt. Wenn die Seele sich 5
vollkommen erhalten hat, steigt sie in einem Gewande des Glanzes empor.[2] Das Messer des Ṣaurīēl besteht aus drei Flammen.[3] Wenn er sie zur Eile treibt, um sie fortzutragen[4], läßt er die drei Flammen gegen sie los. Eine läßt er gegen sie los des Abends, die andere beim Hahnenruf, die dritte läßt er gegen sie beim Herauskommen 10
der Strahlen los. Wenn das Feuer zu wüten anfängt, gleitet die Seele aus den Füßen und Knien. Aus den Füßen und Knien gleitet sie und nähert sich der Hüfte. Darauf verläßt sie die Hüfte, dringt in das Herz und sucht da Platz zu fassen. Dann fällt sie in die Brust und preßt sie (?) ....[5] Die Augen, das Gesicht und die 15

1) Nach dem Geschlechte der Partizipia דהאימא, ומיסתאכרא usw. in der Frage wie in der Antwort muß man sie auf נישימתא, nicht auf דמא, זיקא, טאלא beziehen, obwohl letzteres den Sinn bessern würde. Ich weiche hierin von Nöld., p. 307[1] ab.

2) Die folgende Schilderung zeigt Berührungen mit den Darstellungen der jüdischen Literatur, die vom Parsismus abhängig ist, während sie ihrerseits stark die christliche und muhammedanische Eschatologie beeinflußt hat, vgl. A. Wünsche, *Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern*, Jahrbücher für protest. Theologie VI (1880), p. 355—383, 495—523; Lueken, *Michael*, p. 119 ff.; Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, p. 9 ff.; M. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig 1872.

3) Auch sonst trägt der Todesengel ein Messer oder ein Schwert, aber dem Zuge mit den drei Flammen bin ich sonst nicht begegnet. Vielleicht hat das Flammenschwert vor dem Paradiese (vgl. Gunkel, *Genesis*3, p. 25) auf das Bild eingewirkt oder das Schwert des Engels Michael, dem auch die Rolle des Seelenboten zugefallen ist, vgl. Lueken, *Michael*, passim. — Zum Plural עשאתא und עשאתיא vgl. Nöld., p. 168.

4) Qol 46, 11 haben in dem entsprechenden Satze עד מ(י)סארהיב למידירה alle Handschriften למידירה, bzw. מידירה, מידאירה (vgl. 45b unt.), daher lese ich jetzt auch hier mit A למידירה.

5) ולמארה (ACD ה, B א) „und ihrem Herrn“ ist kaum ursprünglich. Eher könnte „Galle“ (מירתא) dagestanden haben. Mit מיתגאמאל oder מיתגאמלא ist nichts anzufangen. Vielleicht ist תיתגאמאט oder מיתגאמטא (zu גמט < קמט „packen“, vgl. vorher לאגטא) oder תיתגאמאד bzw. מיתגאמדא „zieht sich zusammen“ zu lesen.

Lippen des Menschen erfaßt ein Zucken[1], und die Zunge dreht sich hin und her.[2] Ṣauriēl setzt sich dann auf die Augenbrauen und spricht zu ihr: „Geh heraus, du Seele! Warum hütest du noch den Körper?“ Da sagt sie zu ihm: „Du willst mich aus dem Körper herausholen, Ṣauriēl; zeige mir erst mein Gewand [und bekleide mich damit?][3], dann hole mich heraus und bringe mich hin.“ — „Bringe mir erst deine Werke und deinen Lohn[4]“, erwidert er ihr, „dann will ich dir dein Gewand zeigen und dich bekleiden.“[5] — „Ich wußte nicht, Ṣauriēl,“ sagt sie zu ihm, „daß meine Zeit kommt und man dann rasch nach mir sendet[6], um gute Werke zu tun, damit du mir mein Gewand bringest und mich damit bekleidest.“ Doch er erwidert ihr: „Ist denn noch niemand vor dir gestorben, und hat man noch niemanden auf den Friedhof hinausgetragen?“ Darauf sagt sie zu ihm: „Durch die Kraft dessen, der vor mir gestorben ist, und durch die Kraft dessen, den sie auf den Friedhof hinausgetragen haben.[7] Es liefen hin und her[8] (die Weiber), die weinten, und es liefen hin und her (die Männer), die klagten, so lange der Körper vor ihnen dalag. Wenn die Seele den Körper verläßt, gehen vier hinaus auf den Friedhof. Es liefen hin und her (die Weiber), die weinten, es liefen hin und her (die Männer), die

---

1) Dies wird das Wort ungefähr bedeuten; es findet sich sonst nicht.

2) Vgl. zu כרכס Nöld., p. 86, 1; 132, 25; 230, 24; 283, 4.

3) Siehe Z. 4, doch kann man auch אהויאן לבושאי [אהויאן] ergänzen.

4) Siehe oben S. 101[4].

5) Auch die Verhandlungen zwischen dem Sterbenden und dem Todesengel sind in der jüdischen Haggadah sehr beliebt und knüpfen sich besonders an den Tod Mosis. Vgl. die S. 120[2] angeführten Schriften, außerdem Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I, p. 158 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde*, p. 183 f. Aus der erbaulichen Literatur ist der Zug, ins Burleske umgewandelt, in das Volksmärchen eingedrungen. In verschiedenen Versionen der Meisterdiebsgeschichte krönt der Schelm seine Heldentaten mit dem Streich, daß er sich als Todesengel (im Grimmschen Märchen als Petrus) verkleidet, einem Manne bei Nacht einredet, er wolle ihn ins Jenseits holen, und ihn in einem Sack oder Sarg an einen verabredeten Ort bringt. Auch da bittet das Opfer um Aufschub. Vgl. meine *Neuaram. Handschriften* II, p. 246 ff.

6) ABCD „und du nach mir gesandt wirst“.

7) Der Satz ist auch nach der Abänderung von אקאמיך zu אקאמאי nicht zu verstehen; dahinter scheint auch eine Lücke zu sein.

8) Die Seele erzählt von einem früheren Falle.

klagten, und es liefen hin und her die schrien, bis sie ihn in den
126 Schacht[1] || versenkten. Hatten sie den nichtigen Körper versenkt
und zugeschüttet, dann hörten die Frauen mit den Totenklagen[2]
auf. Man verschüttete den Schacht, und die Männer gingen ......[3]
davon. Sie verließen eilig den Körper und das Grab und gingen 5
hin, griffen zum Becher und aßen Brot und vergaßen den nichtigen
Körper. Nun, willst du, Ṣauriēl, so laß mich hier noch zwei Tage
bleiben, ich will dann meine ganze Habe verkaufen[4] und unter
meine Söhne verteilen und will mein Gewand mit mir nehmen, das
Kleid, das zum Orte des Lichtes emporsteigt." Doch Ṣauriēl er- 10
widert ihr: „Gibt es ein Kind, das den Leib seiner Mutter verlassen,
und das man dann wieder in seine Mutter hineingebracht hätte,
daß ich dich im Wohnorte der Bösen zurücklasse, damit du unter
deine Söhne eine Teilung vornehmest?[5] Ich will dich von hier fort-

1) באבירא mit a als Hilfsvokal statt des Murmellautes.

2) Die Form auch GL 20, 4, zu der Nöld., p. 266[1] zu vergleichen ist.

3) An „Gleichnisse" ist nicht zu denken, aber auch eine Form von מות wird hier kaum gestanden haben. In passendem Zusammenhange steht מיתליא מיתליא 242, 2, aber wie sollten die Worte von dort hierher geraten sein?

4) Lies מזאבין.

5) Im GR 184 kommt „der Mann" auf seiner Wanderung durch die Maṭṭartās auch in die Maṭṭartā des Ešu-Mšîhā. Christus verbeugt sich viermal in tiefer Verbeugung vor ihm, und die Seelen, die mit ihm eingeschlossen sind, fragen ihn erstaunt nach dem Grunde seines Verhaltens, wo er sich in der anderen Welt selber als den höchsten Gott und Herrn ausgegeben hatte. Da antwortet Christus den Seelen: „Dieses ist der Mann, der zu mir herangekommen ist, und viermal verbeugte ich mich vor ihm in tiefer Verbeugung. Den Namen des oberen Seins hat er nicht genannt, den Namen des unteren Seins hat er nicht genannt, den Namen des Heiligen Geistes hat er nicht genannt, den Namen des Messias hat er nicht genannt, den Namen des Gottes der Nazarener (Text: Naṣoräer) hat er nicht genannt, den Namen der Jungfrau, der Tochter ihres Vaters, hat er nicht genannt." Da sprechen die Seelen zu Christus: „Christus, unser Herr, wirf uns wieder auf drei Tage in unseren Körper, dann wollen wir all unsere Habe verkaufen, zum Jordan hinabsteigen und uns auf den Namen dieses Mannes, der zu dir herangekommen ist, taufen lassen." Doch Christus erwidert den Seelen: „O ihr Gestrauchelten, die ihr gestrauchelt seid! Habt ihr, als ihr noch in jener Welt waret, gesehen, daß man ein Kind, das den Leib seiner Mutter verlassen, wieder in seine Mutter eingeführt hätte, daß ich euch wieder auf drei Tage in euren Körper werfe, damit ihr all eure Habe verkaufet, zum Jordan hinabsteiget und euch auf den Namen dieses Mannes, der zu mir herangekommen ist,

führen, und ziehe das Kleid der Finsternis an, weil || du dich in 127
der Tibil nicht hast warnen lassen und deinen Weg zum Orte des
Lichtes nicht geliebt hast. So sollst du nun im Hause der Bösen
bewacht werden, bis Himmel und Erde vergehen."

5 Und gepriesen sei das Leben.



Mirjai.

In GR 332, 1 sagt Anôš-Uthra: „Der Mirjai ward ich ein Arzt.
Ein Arzt ward ich der Mirjai und heilte sie ganz und gar. Ich wurde
der Arzt der Kušṭā genannt, der heilt, ohne Lohn zu nehmen ....."
10 Die Stelle ist bei Brandt, Rel., p. 155 f. übersetzt und besprochen. Eine
ausführliche Erzählung über Mirjai hat Siouffi, p. 16 ff. Sein Gewährs-
mann hat auch hierfür das Sidrā benutzt, doch weist seine Erzählung
Züge auf, die darin nicht stehen. Die Angabe, daß Mirjai eine Tochter
des Hohenpriesters Eleazar war, findet sich hier nicht, ist aber vielleicht
15 von Siouffi's Gewährsmann nach 136, 6 angenommen.

Der folgende Abschnitt enthält zwei Stücke über Mirjai. Im ersten
wird erzählt, daß Mirjai, eine Jungfrau aus königlichem Hause, versehent-
lich in den Tempel der Mandäer gekommen sei, dort ihren Glauben
kennen gelernt und sich ihm angeschlossen habe. Ein diesem naheste-
20 hendes Stück ist bei Morg 56 ff. = Oxf. 38 ff. = Cod. Par. Sab. 15, 55 ff.
erhalten. Da die Oxforder Handschrift im Gegensatz zu Morg einen
guten Text bietet, teile ich ihn hier mit Übersetzung mit: בשומאיהון

---

taufen lasset?" Er lehnt ihren Wunsch ab. Diese Unterhaltung ist zwi-
schen den Seelen und Christus schlecht am Platze, sie ist auch lückenhaft,
denn es ist nicht angegeben, wozu die Habe verkauft werden soll. Die
Stelle wird aus einem Zusammenhange, wie er hier vorliegt, entlehnt sein.
— Hier wird die Verlängerung des irdischen Daseins, wenn auch nur
auf kurze Zeit, im Ginzā die Rückkehr der Seele in den Körper als ebenso
unmöglich hingestellt, wie der Wiedereintritt in der Mutter Leib. Die Un-
möglichkeit *εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι*
wird Joh. 3, 4 von Nikodemus Jesu Forderung einer geistigen Neugeburt
entgegengehalten. In diesem Zusammenhange kann der Einwand auch
sonst in Kreisen umgegangen sein, in denen man die *παλιγγενεσία*, wie
sie in den Mysterienreligionen gelehrt und geübt wurde, verwarf. Eine
Entlehnung aus dem NT liegt jedenfalls bei den Mandäern nicht vor.

דהייא רביא מראוראב נהורא שאניא על באבא דבית אמא עמא במיריאי
תיבגא עמא תיבגא במיריאי ושאיוליא תישאילא[1] מנא עתית בראת ניריאי
דאנפיך וארדא גאטפיא אנפיך גאטפיא וארדא ואיניך מלעיא מן שינתון איניך
מן שינתון מליא ולבית גביניך שאהארתא אמראלה הא תרין תלאתא יומיא
אהאי לבית אב ודארשין דראשיא שאניא אהאי שרון לבית אב ודארשין דראשיא שאניא
(Cod. Par. דשאנייא) על קאלאיון וקאל דראשאיון דעותריא אהאי שינתא
לאינאי לאתיא לאשינתא אתיא לאינאי ילאשאהארתא לבית גבינאי לאשמית
בראת מיריאי דיאהוטאייא מאהו אמריא עליך אמריא יאהוטאייא דבראתיך
גאברא ריהמאת כנאתה ליאהאדותא ונאצארותא[2] ריהמאת סנאתה לבית אניא
וריהמאת באבא דמאשכנא סנאתה לטוטיפתא וריהמאת כליליא ראוזיא
בשאפתא אבדא עבידאתא ובהאבשאבא נאטרא עדא אסליתה ניריאי לניניסא
דאסאר שובא בעוראשלאם על אתרא כד קאימא מיריאי אקאפרא בליגרא דארא
ואמריא אקאפריא על פומאיהון דיאהיטאייא יגיטמא על פומאיהין דכולהון
כאהניא סארקינא דאתיתיא ראכשיא על קאשישא דעתבא לעוראשלאם אנא
דיהאמתה לאעסיניה ודסנאיתה לאעיהמה לבאר יהאמתה למאראי ניאנדרא
דהייא דניקום ניהויליא באהיד עדא אהיד עדא וסימאכא מן אתרא דהשוך
לאתאר נהיר זכית מאנדא דהייא וזאכית כולהון ראהמאך והייא זאכין

„Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht. Am Tore des Volkshauses stößt die Mutter auf Mirjai. Die Mutter stößt auf Mirjai und fragt sie aus: ‚Woher kommst du, meine Tochter Mirjai, deren Gesicht Rosen pflückt?[3] Dein Gesicht pflückt Rosen, und deine Augen sind voll von Schlaf. Von Schlaf sind deine Augen voll, und über deiner Stirn liegt Schlummer.‘[4] Darauf erwidert sie: ‚Zwei, drei Tage sind es her, da ließen sich meine Brüder im Hause meines Vaters nieder.[5] Im Hause meines Vaters ließen meine Brüder sich nieder und lassen wundersame Predigten vernehmen. Wegen der Stimme und des Schalles der Predigten der Uthras, meiner Brüder, kommt kein Schlaf über meine Augen. Nicht kommt über meine Augen Schlaf, nicht Schlummer über meine Stirn.‘ — ‚Hast du nicht, meine Tochter Mirjai, gehört, was die

---

1) In dieser Handschrift steht oft א für das Suff. 3. fem. sing., vgl. Nöld., p. 68[4].

2) Hier und sonst schwanken die Lesungen zwischen נאצארותא und נאצירותא, vgl. auch GR 25, 21; 288, 10; Qol 61, 24 und sonst, dazu Brandt, Rel., p. 140 f. Die Pariser Handschrift hat ליאהודתא. Das Richtige ist ליאהודותא.

3) Soll wohl bedeuten, daß das Gesicht ganz gerötet sei.

4) Siehe zu 245, 13.

5) Dieses ist wohl der Sinn der Worte, nicht „meine Brüder öffneten das Haus meines Vaters“.

Juden von dir sagen? Die Juden sagen: Deine Tochter hat Liebe zu einem Manne gefaßt. Sie hat Haß gegen das Judentum und Liebe zum Naṣaräertum gefaßt. Sie hat Haß gegen das Volkshaus und Liebe zum Tore des Tempels gefaßt. Sie hat Haß gegen die Ṭuṭiftā und Liebe zu den prangenden Kränzen gefaßt. Am Sabbat verrichtet sie Arbeiten, am Sonntag hält sie ihre Hände still. Mirjai hat auf der Stelle[1] das Gesetz verworfen, das die Sieben in Jerusalem gebunden haben.‘ Wie Mirjai dasteht, tut sie Staub auf ihre Füße und spricht: ‚Staub in den Mund[2] der Juden und Asche in den Mund[2] aller Priester. Der Mist, der unter den Pferden liegt, komme auf die Ältesten, die in Jerusalem sind (Morg). Ich kann nicht hassen, den ich liebgewonnen, nicht lieben, gegen den ich Haß gefaßt. Ja, ich habe meinen Herrn Mandā ḏHaijē liebgewonnen (und hoffe), daß mir in ihm ein Helfer erstehen wird, ein Helfer und eine Stütze vom Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes.‘ — Du hast den Sieg errungen, Mandā ḏHaijē, und allen deinen Freunden zum Siege verholfen. Und das Leben ist siegreich.“

Das zweite Stück beginnt mit einer Parabel. Sie unterbricht die Erzählung und ist anderswoher entlehnt. Wahrscheinlich war schon in der ursprünglichen Fassung der Parabel Mirjai als der Weinstock bezeichnet, der den gläubigen Vöglein Schutz gewährt (131, 14; 134, 11; 136, 4), und dies war die Veranlassung, daß die Parabel hierher gesetzt wurde. Die Erzählung wird erst mit עתכאנאף 136, 8 fortgesetzt. Ob die Worte ואילינון ליאהוטאייא bis dahin ursprünglich mit der folgenden Erzählung oder mit der Parabel zusammenstanden oder als Brücke zwischen den beiden Stücken vom Kompilator eingefügt wurden, ist mir ungewiß. Die Erzählung schließt sich nicht direkt an Kap. 34 an. Sie setzt die Flucht an den Euphrat voraus, die hier nicht erzählt ist; zwischen den beiden Stücken müssen wir also eine Lücke annehmen.

Mirjai ist die Kušṭā, Mirjai der Weinstock, an den die Gläubigen sich klammern sollen. Es ist zweifellos ursprünglich Maria, die Mutter Jesu. Der Name ist zu den Mandäern zusammen mit dem der Elisabeth gelangt, und sie wußten nicht mehr, wem er eigentlich angehörte, vgl. S. 71 f. In der Legende, deren Heldin sie wurde, spricht sich deutlich die Vorstellung aus, daß das Mandäertum bei den Juden in Palästina seine Heimat hat und von dorther nach Babylonien verpflanzt wurde.

---

1) אתרא enthält das Suffix 3. fem.
2) על פומאיהון steht für לפומאיהון, vgl. 131, 7 f.

34. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Mirjai bin ich, eine Tochter der Könige von Babel[1], eine Tochter der mächtigen Herrscher von Jerusalem.[2] Geboren haben mich die Juden, großgezogen die Priester. Sie trugen mich in ihrem Rockschoß hinauf in das trübe[3] Haus, in den Tempel. Adonai legte in meine Hände und auf meine beiden Arme[4] eine Last. Fegen und spülen muß ich das Haus ohne Festigkeit. Nichts ist an ihm, um die Armen zu stützen, nichts, um die gequälten[5] Seelen zu erquicken. Mein Vater ging in das Volkshaus, meine Mutter ging in den Tempel. Mein Vater ging hin und sagte mir, und meine Mutter ging hin und befahl mir: „Mirjai! verschließe deine inneren Türen und schiebe die Riegel vor.[6] Siehe zu, ‖ daß du nicht in die Hauptstraßen hinausgehest und nicht die Sonnen[7] meines Herrn auf dich fallen."

Doch ich, Mirjai, hörte nicht auf das, was meine Mutter mir gesagt, und horchte nicht mit dem Ohr[8] auf das, was mein Vater mir befohlen. Ich öffnete die inneren Türen, und die äußeren ließ ich offen stehen. Ich ging auf die Hauptstraßen hinaus, und die

1) In Kreisen, in denen die in Jerusalem herrschende Religion verworfen wurde, konnte Babel als Bezeichnung dafür aufkommen. Sie wird von auswärts zu den Mandäern gekommen sein. Anders spricht Mani von seiner Herkunft aus Babel, MÜLLER, *Handschriften-Reste* II, p. 51. — Später kam die Annahme auf, daß Jerusalem am Euphrat gelegen habe, vgl. Brandt, Rel., p. 139m. Diese Vorstellung findet sich in den mandäischen Schriften nicht, und ich möchte sie auch an der vorliegenden Stelle nicht annehmen. Die häufige Zusammenstellung von Jerusalem mit יאהוד Judäa zeigt vielmehr, daß die Lage der Stadt bekannt war.

2) Der Ausdruck ist vielleicht durch GR 27, 9f. beeinflußt.

3) Vgl. S. 41[3].

4) Eine häufige Verbindung, vgl. GR 205, 2f., 22f.; 206, 19f.; GL 8, 10; 81, 3f.; Qol 37, 17; 39, 15.

5) Vgl. Nöld., p. 46.

6) Zu אבארא vgl. LEVY, *Chald. Wörterbuch* II, p. 200b, s. עברא; vielleicht ist auch dort עברא zu lesen. Man erwartet hier das Gegenteil von שרא, vgl. 128, 4. Vielleicht liegt eine Bildung von שרר vor, etwa ואשריבון, vgl. auch S. 24[5].

7) Mir nicht verständlich; kaum soviel wie „Augen". Zu שאמאשיא „Diener" möchte ich es schon wegen תיפיל nicht abändern.

8) Man erwartet בעודנאי, denn es ist eher mit צאתית als mit דפאקדאן zu verbinden, doch siehe auch S. 175[4].

Sonnen[1] meines Herrn fielen auf mich. Ich wollte nach dem Volkshause gehen, doch mein Weg trug mich nach dem Tempel.[2] Ich ging hin und fand meine Brüder und meine Schwestern, wie sie dastehen und Predigten halten. Meine Brüder halten Predigten, und 5 meine Schwestern werfen Erörterungen auf. Bei der Stimme ihrer Predigten und bei der Stimme ihrer Erörterungen wurde ich schläfrig[3] und legte mich auf der Stelle hin. Meine Brüder gingen fort und weckten mich nicht, und meine Schwestern entfernten sich und rüttelten mich nicht auf. Doch du, meine Schwester in Kuṣṭā[4], rüttelst 10 mich vom Schlafe auf ‖ und sprichst: „Steh auf, steh auf, Mirjai, 129 bevor es zu tagen anfängt und der Hahn seinen Morgenruf erschallen läßt[5]; bevor die Sonne strahlt und ihr Glanz über den Welten aufgeht; bevor die Priester und Priestersöhne herausgehen und sich in den Schatten der Ruine Jerusalem setzen; bevor dein körperlicher 15 Vater kommt und Verderben[6] über dich bringt, wie du es nicht hast." Ich, Mirjai, verheimliche meine Gebete und verheimliche meine Reden von Grund aus.[7]

Früh begann es zu tagen, früh ließ der Hahn seinen Ruf erschallen, früh strahlte die Sonne, und ihr Glanz ging über den 20 Welten auf. Die Priester und Priestersöhne gingen hinaus und setzten sich in den Schatten der Ruine Jerusalem. Da kam mein körperlicher Vater heran und brachte Verderben über mich, wie ich es nicht hatte. Er sprach: „Wo bist du hergekommen, du verhurter Trog[8], ‖ den nicht .... und Riegel?[9] Wo bist du 130

1) B „und die Sonne".

2) D. h. der Mandäer, siehe die Einleitung.

3) Das steht da, doch siehe S. 124, 26 ff. Zur Form נינמית vgl. S. 75[3].

4) Hier wohl eine weibliche himmlische Person.

5) Vgl. zu הרק Nöld., p. 60.

6) Eigentlich „Umsturz", vgl. Nöld., p. 31, 2; 55, 2; 127, 7; 131, 13.

7) Aus den beiden Lesungen ist לעניאנאי zu kombinieren. Der Sinn des Satzes dürfte sein, daß sie ihre Gebete heimlich verrichtet habe.

8) Daß „Trog" hier als Schimpfwort für Dirne gebraucht sei, ist nicht undenkbar. ABC haben beidemal מזאנאיתא, die schlechte Handschrift D מזאניתא, das eine defektive Schreibung davon sein kann. Die äußere Überlieferung spricht für מזאנאיתא, trotzdem ist das Aktiv מזאניתא oder זאנאיתא wahrscheinlicher.

9) אבאריא, das an dieser Stelle keine Handschrift hat, ist nach Z. 5, wo alle Handschriften es haben, herzustellen, vgl. auch 274, 7; 275, 8 und S. 126[6]. Man erwartet in dem Satze den Sinn, daß Riegel und sonstige Verschlüsse sie nicht zurückhalten können. ܡܫܟܠܐ nach Bar ʿAli,

hergekommen, wehe[1], du brünstige[2] Hündin, die nicht ...... Pflöcke und Verschlüsse? Wo bist du hergekommen, wehe, wehe! du Stück grobes Zeug (?), das mir auf mein Gewand geflickt ist?"[3] — „Wenn ich ein verhurter Trog bin, so will ich deine ...... und Riegel ausreißen. Wenn ich eine brünstige Hündin bin, so will ich die Pflöcke 5 und Verschlüsse wegschlagen.[4] Wenn ich ein Stück grobes Zeug bin, das dir auf dein Gewand geflickt ist, so schneide[5] und trenne

---

n. 3921 im aramäischen(?) Dialekte die Schminknadel, nach Bar Bahlûl, 756 auch im Dialekte von Ṭirhân eine Stange zum Heranziehen des Schiffes an das Ufer, wird hier eine Vorrichtung zum Verschließen der Tür sein. Es dürfte in der Bedeutung ungefähr סִכְּתָא entsprechen, dem es parallel steht. Mag man nun דלאמאקריבה von קרא oder קרר oder עקר (vgl. Z. 5) ableiten, keines liefert den anzunehmenden Sinn.

1) Es kann auch heißen „woher bist du über mich gekommen", doch ist es mir wahrscheinlicher, daß עלאי, אלאי eine Interjektion ist, siehe oben S. 38[1], 42[5].

2) שחן Ethpaal öfter „in Gier oder Wut entbrannt sein": GR 111, 22; 112, 6; 258, 7; 281, 20, auch mit עשתאגאר verbunden: GR 225, 6; 282, 5. Hier steht משאהאן wohl in demselben Sinne, obwohl es auch „mit Geschwüren bedeckt" heißen könnte.

3) Einigermaßen sicher ist in dem Satze nur der Sinn von תותבא „Gewand", obwohl es an sich auch „Beisasse" bedeuten könnte, vgl. Nöld., p. 133, 17 ff. עומצא ist sonst nur in der Bedeutung „Happen, Bissen" bekannt; im Talmud ist es nach Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* I, p. 41a nur als ein Stück rohes Fleisch belegt. Aber in welchem Zusammenhange sollte es hier stehen? „ein Bissen ...., der mir auf das Gewand gespien ist", so daß עקיאליא und die Varianten zu רקיקליא bzw. ריקליא abzuändern wäre? Das paßt zunächst zu Z. 8 nicht, wo das עומצא abgeschnitten oder abgetrennt werden soll. Dann kann man sich weder von סאקא, noch von סארוא einen Bissen denken. סארוא könnte nur der Sarw-Baum (eine Zypressenart, Löw, n. 333) sein, und es kommt so auch in einem Hochzeitsliede Cod. Par. 15, f. 22a = Cod. 25, f. 27a vor:

קומתה דאמיא לסארוא
זיקנה כיסאמבאריאתא

„Seine Statur gleicht dem Sarw-Baum,
Sein Bart der Wasserminze."

(Vgl. Löw, n. 213, Var. כוסימבאריאתא). Ich nehme nun, da mir Besseres fehlt, an, daß עומצא hier „Flicken" heißt, daß סאקא die richtige Lesung und das Verb zu דרקי(א)ליא von רקע herzustellen sei.

4) Ich lese עפסוק statt פסוק, vgl. auch S. 36[1]. Der für עקור und פסוק angenommene Sinn scheint mir näher zu liegen, als daß man sie als Imperative auffasse, obwohl nachher ein Imperativ steht.

5) גולאן, das nur zu גלל gehören könnte, und פוסקאן gehören nicht recht zusammen. Ich vermute גודאן.

mich von deinem Gewande ab.“ — Darauf rief er: „Kommet, sehet die Mirjai, die das Judentum verlassen und hinging, um ihren Herrn zu lieben. Kommet, sehet die Mirjai, die das farbige Zeug verlassen und hinging, um ihren Herrn zu lieben. Sie ließ Gold ‖ und Silber 131
5 im Stich und ging hin, um ihren Herrn zu lieben. Sie ließ die Tuṭiftā[1] im Stich und ging hin, um den Mann mit der Burzinqā zu lieben.“ Da erwidert ihm Mirjai: „Fern liegt es mir zu lieben, den ich gehaßt. Fern liegt es mir zu hassen, den ich liebgewonnen.[2] Nein, fern liegt es mir, meinen Herrn, den Mandā dHaijē, zu hassen,
10 der mir eine Stütze in der Welt ist. Eine Stütze ist er mir in der Welt und ein Helfer am Orte des Lichtes. Staub in den Mund der Juden, Asche in den Mund aller Priester.[3] Der Mist, der unter den Füßen der Pferde ist, komme auf den Obersten unter den mächtigen Herrschern von Jerusalem.“[4]
15 Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

35. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Mirjai bin ich, eine Rebe, ein Baum, der an der Mündung
20 des Euphrat steht. Die Blätter des Baumes sind Edelsteine[5], die Früchte des Baumes ‖ Perlen. Das Laub des Weinstockes ist Glanz, 132 seine Ranken wertvolles Licht.[6] Seinen Wohlgeruch verbreitete er unter die Bäume, und er zieht hinaus über alle Welten. Es rochen ihn die Vögel der Luft; ein Schwarm[7] setzte sich auf den Baum.

---

1) Es zeugt von geringer Kenntnis der jüdischen Verhältnisse beim Verfasser, daß er annimmt, die Tefillim würden von Frauen getragen.

2) An erster Stelle vermute ich ד̄ערהוב, an zweiter ד̄רהאנמתה̄. לבאר wird durch den Paralleltext gestützt (vgl. S. 124, 15), sonst würde ich ד̄ריהמה̄ לבאב „den mein Herz liebgewonnen“ lesen.

3) Vgl. Goldziher, ZDMG XLII (1888), p. 587 ff.; Bacher XLIII (1889), p. 613 ff.

4) In der Beschwörungsrolle Morg 264 heißt es col. 18, 32 f. in bezug auf die Dämonen: „Staub in ihren Mund, Mist in ihre Kehle“.

5) Siehe zu 81, 7. Aus חאליא und חילא ist חיליא herzustellen.

6) Gegensatz zu נורא יאקדא.

7) Dies ist jedenfalls der Sinn des Wortes, aber eine Herleitung ist mir nicht möglich. Aus שְׁהַרָא „Mond“ wurde סירא, aber darum darf man das vorliegende Wort nicht von סחר „umherkreisen“ ableiten, denn wie das Assyrische zeigt, ist das ח darin ḫ. Man denkt an סיעא, aber

Ein Schwarm setzte sich auf den Baum, und sie wollen da ihr Nest bauen. Sie flattern in ihm umher[1] und setzen sich in ihm nicht fest. Von seinem Laube essen sie .....[2], aus seinem Innern trinken sie Wein. Sie essen, was nicht verwerflich[3] war, und trinken, was nicht Wein war.[4] 5

Während die Vögel in dem Weinstocke saßen, brachen Winde und Stürme[5] los. Sie rüttelten die guten Vöglein auf, sie schlugen gegen den Baum, sie warfen das Laub des Weinstockes nach allen Seiten hin und verscheuchten die Vögel aus ihrem Orte. Mancher Vogel war da, der nicht davonflog, sondern sich mit den Krallen 10 und Flügeln[6] festhielt, bis die Winde und Stürme vorüber waren. 133 Andere wiederum[7] hielten sich nicht fest und eilten weg ‖ ....[8]

---

dies wäre im Mandäischen nicht mit ʿAin geschrieben, so daß der Übergang zur Schreibung סירא fehlt. Auch ܣܝܪܐ in übertragenem Sinne kann es nicht sein, da dieses griechisch ist.

1) האיסיא gibt keinen Sinn; wenn es „schonen" heißen sollte, müßte es mit על konstruiert sein. Es geht wohl auf טאיסיא zurück. Der obere Teil des ט war verwischt.

2) זירקא findet sich nur hier. Nach זרק „ausstreuen" wäre es das Laub, das sonst abfällt.

3) Das Wort gehört wohl zu ܣܠܝ, vgl. Nöld., p. 126 m.

4) Der Satz paßt nicht zum Vorhergehenden. Er findet sich auch GL 8, 14; Qol 57, 8. Dort ist er hergenommen und gedankenlos hier eingeschoben.

5) Das Wort findet sich noch GL 1, 14, 20; 14, 4; Morg 64, 12 (= Oxf. 46a; Cod. Par. 15, f. 57b). Die Lesungen schwanken zwischen חביביא, האבאביא, האביביא, תיבאביא, תיביביא. Die Bedeutung ist, da es an drei Stellen mit זיקא zusammensteht, aufs Ungefähre bestimmt. Der Stamm wird אבב sein, das auch das assyrische *abūbu* „Sturm" geliefert hat. Zu אקאר vgl. S. 46[8].

6) AD haben בטופרה וגאנפה, B בטופרא וגאנפה, C בטופרא וגאנפא, also eher בטופרה וגאנפה, worin der Plural enthalten sein dürfte.

7) אכא steht häufig für עכא: GR 80, 24; 133, 6; 139, 3; 142, 9, 24 und sonst. Auch אכא wurde wohl mit verstärktem k, d. h. *akkā* oder mit der später eingetretenen Trübung des ā *akkō* gesprochen. Ich glaube, daß aus diesem *akkō* mit Dehnung der ersten Silbe das im Arabischen des ʿIrâq beliebte *âkō*, *âkū* „es ist" hervorgegangen ist. Die Herkunft von كن ist mir weniger wahrscheinlich, ebenso die Identität mit *akûn* (so Meissner, *Mitteil. des Seminars für orient. Sprachen* IV (1901), Abt. II, p. 144).

8) שאמשא „Sonne" paßt hier ebensowenig wie 128, 1. A hat שאנשאהין.

Wehe denen, die sich nicht festhielten, sondern vom Baume wegstürzten[1] und davonflogen. Wie schön ist der Baum des Lebens und schön die Vögel, die auf ihm weilen! Die Winde und Stürme gingen vorüber, und Ruhe kam über die Welt.

Wie die Vögel dasitzen und zwitschern[2] und ihr Nest bauen wollen, wie die Vögel auf dem Weinstocke sitzen, kreiste und flog[3] ein Adler heran. Ein weißer Aar[4] kam, schaute hin und erblickte die Vögel. Er kreiste umher, stürzte sich auf sie mit seinen Flügeln[5] und kam und setzte sich auf den Baum. Die Vögel knüpften mit ihm ein Gespräch an und sagten zu ihm: „Bei deinem Leben, Adler! Auf diesem Baume waren wir Vögel ohne Zahl, doch da stürzten gegen sie Winde los, und wütende Stürme kamen an den Baum.[6] Sie schüttelten sie vom Baume, daß sie ihnen (beinahe) die Flügel ausrissen. Mancher hielt sich fest, den vermochten die Winde und Stürme nicht loszureißen, mancher aber flog eiligst davon. Wir sagen dir nun, Adler, wir fragen dich ‖ wegen der Vögel, weil du scharfsichtig[7] bist und alles in der Tibil siehst. Was haben mit jenen Vögeln, unseren Brüdern[8], die Winde und Stürme getan?[9] Was trägst[10] du über sie?"

Da erwiderte er ihnen: „Wollet lieber nicht erfahren, meine

1) Das ursprüngliche konsonantische Alef in טרא (vgl. طرأ) hat sich im Mandäischen kaum erhalten. Auch erwartet man hier keine Aphelform, während das Aphel 134, 5 in Ordnung ist. אטרא ist Peal pl. und wahrscheinlich durch פרא beeinflußt.

2) Siehe oben S. 41[5].

3) Von den gegebenen Formen ist מיטאס A als Infinitiv jedenfalls unrichtig, wenn man es nicht zu מיטאס טאס ergänzen will. B hat Part. Aphel, C Part. Ethpaal, D Part. Ethpeel.

4) נישרא ist zu wiederholen. Der Adler zeigt sich hier als Freund der Mandäer, daher muß seine Farbe dem mandäischen Ideal entsprechen, vgl. auch 262, 4 und Brandt, Rel., p. 156 Anm.

5) Man könnte ebensogut בגופנא „auf den Weinstock" lesen. Aber 141, 10 haben alle Codd. בגאנפה. Auch GL 88, 4 hat גאנפאר נפאציבה.

6) Beachte das bloße עלאנא bei אתא, doch ist es vielleicht aus עלאואיהון verderbt.

7) Wie im jüdischen Aramäisch wurde auch im Mandäischen סער zu סיר, vgl. auch Nöld., p. XXIX, 22; 69, 24.

8) Oder „unser Bruder!" vgl. Z. 4.

9) Die beiden Lesungen sind zu אבאדרבון zu kombinieren.

10) In der vorliegenden Form kann es nur zu דרא „tragen" gehören. Man erwartet eher יאדית oder etwa דאכרית.

Brüder, was aus jenen Vögeln geworden ist. Schleuderkugeln[1] trieben sie von mir weg, zerbrachen ihnen die Flügel, sie wurden ausgerissen, zerbrochen[2], sie gingen hin und stützten sich auf .....[3] Der Weih und der Sperber[4] umkreisten sie, rissen Stücke aus ihrem Fleische und aßen von ihnen, die fett waren. Wehe denen, die dem Wasser anheimfielen, wenn ihnen nicht ein Anteil am Übergang war (?). Wohl euch, ihr Vöglein, die ihr euch an diesem Weinstock festhieltet, eine Gefährtschaft wurdet ihr der Mirjai, dem Weinstock, der an der Mündung des Euphrat steht. Sehet und überzeuget euch, ihr Vöglein, || daß ich zu euch gekommen bin. Ich bin zu meinen Brüdern gekommen, um ihnen in der Tibil eine Stütze zu sein.[5] Gekommen bin ich, um Mirjai zu heilen und Wasser den guten, teuren Pflanzen zu bringen, den Weinstöcken[6], die an der Mündung des Euphrat stehen. In einem weißen Eimer schöpfe ich und bringe ich Wasser meinen Pflanzen. Ich trage und halte (ihn) auf den Armen des Glanzes, die mir eigen sind. Ich trage und halte (ihn) und gebe zu trinken. Wohl dem, der von meinem Wasser getrunken. Er trinkt, findet Heilung und Bestand und wächst um das Doppelte.[7] Die Weinstöcke, die Wasser getrunken, brachten gute Früchte hervor.[8] Ihr Laub wand sich empor und prangte. Die Reben, die kein Wasser getrunken, brachten Bitterkräuter und ....[9]

1) Persisch گِل مُهْرَه „Tonkugel“ des Schleuderers, vgl. Vullers II, 1025b. Man erwartet hier eigentlich keine Jagd, doch vgl. auch die nächstfolgende Anmerkung.

2) Die Lesung עשתאבאר ist sicher. An einen Hebraismus ist nicht zu denken. Zu עשתאבאר möchte ich es nicht herstellen. Wahrscheinlich wurde עתאבאר zu עשתאבאר unter Einfluß von עשתאמאט.

3) „Vogelfänger“, siehe S. 144[4]? *Kalū*, *kaliu* soll im Assyrischen ein Vogel sein, vgl. Muss.-Arn., 383a, s. *kalū* 8.

4) Nach ABD. באשאק, eine nicht eingebürgerte Entlehnung, vielleicht erst aus dem Arabischen, daher ohne aramäische Endung. באשיק in C ist vielleicht aus באשקיא verderbt, vgl. דיתיא.

5) Die LAA sind zu דעהרילון zu kombinieren.

6) Lies גופניא.

7) Entweder ונאפרש oder ונאפשה, wobei dahinter ein Verb ausgefallen wäre.

8) Obwohl an beiden Stellen נפאק bzw. אנפאק steht, ist dennoch אנפיק zu lesen. Oder man muß מינאיהון dazusetzen.

9) מראריא ועלקיא steht GL 102, 7; 105, 7; 118, 15; 124, 12; Qol 38, 2 auch mit גידריא „Wermut“ (Löw, p. 81, 10 f.) zusammen. עלקיא bezeichnet jedenfalls auch eine Pflanze, schwerlich „Blutegel“.

hervor. Wehe denen, die auf dem Wege nicht vorwärts gegangen;
wehe denen, die am Wegstein nicht vorübergegangen sind. Sie
haßten Sīmath-Haijē[1], Mirjai, die teure Kuštā.[2] Meine Brüder!
Haltet euch fest, seid der Mirjai eine Gefährtschaft. Ich will mich
5 in der Welt umsehen[3], ‖ den Ruf des Lebens erschallen lassen und 136
die Schlafenden aufrütteln[4] und wecken."

Der Adler flog vom Baume weg, er kreist umher und belehrt
seine Freunde. Er spricht zu ihnen: „Höret auf meinen Ruf, meine
Brüder! Bleibet fest und ertraget die Verfolgung! Seid Mirjai eine
10 Gefährtschaft. Eine Gefährtschaft seid Mirjai! Wehe den Juden,
die für Mirjai eine Verfolgung waren. Wehe Elizar, dem großen
Hause, der Säule[5], die den Tempel stützt. Wehe Zatan-Esṭûnā,
der Lügenhaftes gegen Mirjai gezeugt hat."

Alle Juden versammelten sich, die Lehrer, die Großen und
15 Kleinen[6], sie kamen (zusammen) und sprachen von Mirjai[7]: „Sie
lief fort[8] von den Priestern, liebte einen Mann, und sie faßten sich
an den Händen. Sie faßten sich an den Händen, gingen hin und
ließen sich an der Mündung des Euphrat nieder. Wir wollen[9] sie
töten und Mirjai in Jerusalem verächtlich machen. Einen Pfahl
20 wollen wir für den Mann aufrichten, ‖ der Mirjai verdorben und weg- 137
geführt hat. Es soll keinen Tag in der Tibil geben, wo ein Fremder

---

1) Vgl. die Vorbemerkungen zu Kap. 57.

2) Auch Morg 60 unt. (= Oxf. 42b; Cod. Par. 15, f. 57a) wird die Kuštā personifiziert als Tochter angeredet: „Weine nicht, meine Tochter Kuštā, nicht mögen dir die Tränen in den Busen fließen. Du weißt ja, daß dein Weg gerade gerichtet, daß dein Wegstein (Morg. pl.) zwischen Lampen (l. שראגיא Oxf., Par.) des Lichtes aufgerichtet ist. Deine Lampen (l. שראגיך Oxf.) werden hochgehalten und leuchten. In deinem Momente und deiner Zeit steig empor und schaue den Ort des Lichtes."

3) Siehe oben S. 131[7].

4) Man erwartet וראנדודיא.

5) Siehe oben S. 115[6].

6) Oder „die Lehrer der Großen und Kleinen", siehe S. 78[1], wenn nicht überhaupt מאקריא zu streichen ist.

7) למיריאי fälschlich für על מיריאי.

8) דעקראת < דערקאת, aber keine bloße Verschreibung (vgl. C), sondern eine gesprochene Metathese. Auch sonst zeigen sich Schwankungen, vgl. 159, 12 und GR 271, 8, wo ACD מיקאר אקאר, B מיראק אראק hat. Siehe auch S. 46[8].

9) Die beiden LA sind zu באיינין zu kombinieren.

in Jerusalem eintritt. Sie spalten ihre (Tauben-)Schläge[1] und fangen die Tauben in Jerusalem ein."

Alle Juden versammelten sich und folgten Mirjai nach. Sie gingen hin und fanden, daß für Mirjai ein Thron am Ufer des Euphrat errichtet war.[2] Eine weiße Fahne war für sie hingezogen, und ein Buch war in ihrem Schoße aufgerichtet. Sie liest in den Büchern der Kuštā und rüttelt alle Welten auf. Den Stab lebenden Wassers hält sie in der Hand, der Gürtel ist ihr um die Lenden gebunden. Mirjai betet in Demut und predigt mit wundersamer Stimme. Die Fische versammelten sich aus dem Meere, die Vögel von der Mündung des Euphrat.[3] Sie kommen der Stimme der Mirjai nach und haben keine Lust, sich zum Schlafe hinzulegen. (138) Sie atmen den Duft ein, der vor ihr war, und vergessen || diese Welt.

Als die Juden dies sahen, standen sie vor ihr auf. Sie schämten sich, ballten die Fäuste, schlugen auf die Vorhöfe ihrer Brust[4] und weinten. Die Mutter der Mirjai sprach, und Tränen strömen ihr in den Busen.[5] „Sieh mich an, meine Tochter Mirjai", sagt sie zu ihr, „sieh mich an, die ich deine Mutter bin. Du bist meine Tochter und die Tochter aller Priester.[6] Dein Haupt[7] ist das große Oberhaupt des Tempels. Erinnerst du dich nicht, Mirjai, daß die Thora in deinem Schoße lag? Du öffnetest sie, lasest darin und wußtest, was darin steht. Die äußeren Schlüssel lagen in deinen Händen,

---

1) Das Suffix bezieht sich auf יארניא, doch ist vielleicht לכבאציאתאך zu lesen. Das Wort gehört zu ܟܘܘܐ und zeigt denselben Lautwandel, der beim echtaramäischen ܟܘܘ eingetreten ist, vgl. Nöld., p. 47, 19.

2) GR 351, 21: „Zur Rechten des Mandā d̲Haijē haben sie Jōšamîn einen Thron errichtet an der Mündung des Fraš-Zîwā."

3) GR 192, 7 ff.: „Jōhânā geht dahin, und Mandā d̲Haijē begleitet ihn. Der Glanz des Mandā d̲Haijē verbreitete sich über den Jordan und seine Ufer. Die Fische öffneten ihren Mund vom Meere her, die Vögel von den beiden Ufern des Weltmeeres." GR 193, 9 ff.: „Mandā d̲Haijē setzte seinen Weg fort nach dem Orte, der ganz Glanz, nach dem Orte, der ganz Licht ist, und Jōhânā begleitete ihn. Die Fische versammelten sich vom Meere her, die Vögel von den beiden Ufern des Weltmeeres um den Körper des Jōhânā und verdecken ihn."

4) Siehe oben S. 37[6].

5) Siehe oben S. 133[2].

6) Dem Parallelismus ist der Sinn geopfert.

7) Lies רישאך bzw. רישיך? Man erwartet am ehesten אבוך. — רבא gehört zu ריש.

und die inneren legtest du an Ketten. Alle Priester und Priestersöhne kamen und küßten dir die Hand. Wem du wolltest, öffnetest du[1] die Tür, wen du nicht wolltest, der mußte umkehren und an seinen Platz zurückgehen. Tausend stehen da, und zweitausend
5 sitzen || da.[2] Sie unterwerfen sich dir wie ein verschnittener Sklav[3], 139
und auf dein Wort hört man in Jerusalem. Warum vergaßest du deine Brüder und entfremdete sich dein Herz den Priestern? Siehe, die Bräute weinen in Judäa, die Frauen und Männer in Jerusalem. Ihr geliebtes Gold haben sie von sich geworfen und widmen sich
10 der Klage und Trauer um dich. Sie sagen: „Wir wollen unser Gut[4] zerstören, bis Mirjai wiederkommt. Wir schmieden Gold ...., und schöne Seidengewänder und Ketten legen wir an.“[5] Sie stehen auf den Dächern und schauen aus, daß sie dich in Jerusalem wiedersehen. Gelübde geloben sie deinetwegen, wenn du zu mir kommst
15 und wir hingehen.[6] Meine Tochter! Steh auf, kehre zu deiner Ortschaft, der Stadt Jerusalem, zurück. Komm, zünde die Lampen an[7], die von dem Tage, an dem du dich entfernt hast, erloschen

1) Lies פאתאתלה.

2) Eine ähnliche Wendung in anderem Zusammenhange GR 210,8,19.

3) AD weniger gut „wenn sie eine Entscheidung treffen“.

4) Zur Endung איאן beim Singular siehe Nöld., p. 179 oben. Die Schreibung מאליאן D ist eine ältere defektive und stützt für diese Stelle die Priorität von מאלאיאן gegen מאלאן. Die Wendung פאס מאלה findet sich häufig GR 94 ff.

5) מיכדור kommt sonst nicht vor, macht auch keinen heilen Eindruck. Es kann für sich betrachtet nur bedeuten „war es etwa schwer?“ קאזידא, vielleicht קאזיא oder קאזיריא zu lesen, scheint mir arab. قَزّ oder dessen persischer Vorläufer zu sein. רגיגיא ist event. anders aufzufassen, vgl. Nöld., p. 40, 15 ff. רמין ist wohl zu ראמינן herzustellen. Nun kann רמא „wegwerfen“ wie „anlegen“ (Kleider oder Schmuck) bedeuten, siehe oben S. 19¹. Danach ist es zweifelhaft, ob כאפטיא hier Fesseln oder Schmuckketten sind. Und was soll mit האשלינן דאהבא gesagt sein? Ich habe den Eindruck, daß hier ursprünglich gestanden habe, daß sie aus ihren Goldsachen Ketten schmieden, die sie anlegen.

6) Der zweite Teil des Satzes ist kaum in Ordnung.

7) תלא, אתלי scheint geradezu „anzünden“ zu bedeuten. Hier könnte man auch „hänge die Lampen auf“ übersetzen, aber 141, 13 müßte אתלי schon „anheften“ bedeuten, dann kämen wir auch zu „anstecken“. In Oxf., 75 b f. steht שראגיא דזיוא תליבה, worin תלא wohl auch den Sinn „anzünden“ hat. Im *Asfar Malwâšē*, p. 237, 13; Cod. Par., f. 239 a, 2 steht נורא תיתליא. Darin ist תיתליא = תיתליא als Ethpeel, oder תלא steht in intransitivem Sinne „sich anzünden“, vgl. auch 67, 7; 69, 10.

sind. Habe kein Verlangen nach diesem Manne, der dich gefangen
140 genommen und fortgeführt hat. || Den Mann, der nicht von deiner
Ortschaft ist, lasse für sich allein in der Welt zurück. Mag er nicht
sagen: ich bin hingegangen und habe Mirjai von ihrem Orte weg-
geführt. Komm, lehre die Kinder, auf daß sie lernen.[1] Lege die 5
Thora in deinen Schoß und laß uns deine Stimme vernehmen, wie
sie war.[2] Von dem Augenblicke[3] und von dem Tage an, wo du
die Hallah abhubest, war sie zugedeckt[4] ...."

Als Mirjai dies von ihrer Mutter hörte, lachte sie und freute
sich in ihrem Sinne. „Wären doch nicht die Juden", sagt sie zu 10
ihr, „[und] die schändlichen, nichtsnutzigen Priester. Wären doch
nicht die Juden, die dastehn und sich vor einem Gewölbe verneigen.[5]
Sie sollen in der Finsternis begraben werden. Gehet, gehet", sagt
sie zu ihnen, „ihr Narren, ihr Kotlinge[6], die ihr nicht von der Welt

---

1) צילפא „Geißel" (Lond. Rolle B, 82: מן צילפא דהאראשיא ומן קאשתא דפאראשיא) paßt nicht, wenigstens so, wie es hier dasteht. Ich vermute ונילפון.

2) ואתנאי לעוראיתא an sich gibt keinen Sinn. Man könnte אתנאי als jüdisches Wort im Sinne von „lehren" auffassen, aber bald darauf in Z. 5 steht es in dem sonst im Mandäischen üblichen Sinne, und die Worte ואתנאי בכאנפיך וש' hängen dem Sinne nach mit עוראיתא בכאנפיך הואת 138, 8 f. zusammen. Andererseits vermißt man bei ואתנאי בכאנפיך das Objekt, und die ganze Gruppe bis כד דהויא hängt nach. Ich vermute, daß diese irrtümlich abgetrennt wurde und daß es ursprünglich in Z. 3 f. geheißen habe: ואתנאי לעוראיתא בכאנפיך ואשמאינאן קאליך כד דהוא מן ראפא.

3) = ܢܦܨܐ. Es kommt sonst im Mandäischen nicht vor.

4) Mir scheint hier auf den jüdischen Brauch der Teighebe angespielt zu sein. חַלָּה wurde allerdings aramäisch zu חַלְּתָא, und danach erwartet man hier האלתא, nicht האלא. Jetzt wenigstens ist es bei den Juden Brauch, daß die Hallah, bevor sie abgehoben wird, mit einem Tuche zugedeckt ist. Aus נאפציא (so C, B vielleicht נאפרציא, AD ונאפרציא) kann ich hier nichts machen; es scheint aus Z. 11 hierher geraten zu sein. Mit Rücksicht auf הַלֵּי habe ich bei האלא auch an ܗܠܠܐ „Wasserkrug" (Brockelmann, Lex., p. 497a nach Barhebräus, Gram. II (so!), p. 95, l. u.) gedacht. Aber auch hier würde man האלתא erwarten, dann paßt das Zudecken hierbei schlechter. Schließlich würde auch כאסיא נאפציא „sie schütten die Becher aus" keinen Sinn geben, wenn man es nicht als Bruchstück ansehen will.

5) Siehe oben S. 114[2].

6) GR 231, 5 werden die Juden יאהטיא וניפציא genannt, wofür Z. 15 zwei Handschriften ונאפציא haben. Es bedeutet „Abortūs und Ab-

waret.[1] Ich bin kein Weib, das zur Unzucht ausgezogen ist[2], und nicht ist es, daß ich einen Mann geliebt hätte. Ich bin nicht ausgezogen, um zu euch zurückzukehren und um euch, die Kuppel des Frevels[3], wiederzusehen. Gehet, || gehet weg von mir, die ihr **141** Falsches und Lügenhaftes gegen mich gezeugt habet. Ihr zeugtet gegen mich Unzucht und Diebstahl und stelltet mich hin, wie ihr selber seid.[4] Gesegnet sei der Mann, der mich von meinen Fesseln befreit und meine Füße hier gepflanzt hat. Keine Unzucht habe ich mit ihm getrieben[5] und keinen Diebstahl in der Welt begangen. Statt des Zeugnisses, das ihr gegen mich gezeugt habt, kam mir Gebet und Lobpreisung."

Wie die Priester dastehn und mit Mirjai an der Mündung des Euphrat sprechen, kam ein reiner Aar, dessen Flügel die Weltenfülle sind.[6] Er flog auf die Juden zu, stürzte sich auf sie mit seinen Flügeln[7], fesselte sie und versenkte sie auf den Grund des Wassers, tiefer als der stinkende Schlamm. Er versenkte sie tiefer als das brennende (Wasser), das innerhalb des trüben Wassers ist. Er versenkte ihre Schiffe auf den Grund des brennenden Wassers. Er zerstörte den Tempel und legte Feuer an Jerusalem. Er brachte einen Sturz über sie und tötete die Jünger in Jerusalem. Er ließ sich zu ihr herab, || senkte vor ihr[8] seine Flügel, setzte sich hin zu **142**

---

gänge". Auch im Syrischen wird ܢܦܩ von Entleerungen aus dem Körper gebraucht. Hier hat A נפרציא, D נפציא, B נאפציא, C ניפציא.

1) Wenn der Satz einen Sinn haben soll, so kann hier nur die andere Welt gemeint sein, aber dies bedeutet אלמא schlechthin nicht, im Gegenteil. Der Satz kann nicht in Ordnung sein.

2) Vgl. S. 33[2].

3) Vgl. S. 72 unt.

4) Vgl. Nöld., p. 335 m.

5) Zu גירית A siehe S. 75[3].

6) Eine öfter vorkommende Wendung: GR 82, 8, 17; 90, 8, 12; GL 88, 3; 115, 7; 119, 23; 120, 4. Die Lesungen schwanken zwischen מלאייא, אמלאייא, מאלאייא. Das Bessere ist מלאייא bzw. אמלאייא, denn es ist ܡܠܝܢ. Die Wendung bedeutet, daß der betreffende Gegenstand die Welt ausfüllt. Auch מְלוֹא, ܡܠܝܢ ist mit „Erde" verbunden, doch in anderer Nuancierung. Vielleicht ist der Plural מלאייא in den Handschriften irrtümlich aus מלאיא = מְלָיָא < מְלָאָא entstanden. Pogn., p. 243 werden manichäische Parallelen nachgewiesen.

7) Siehe S. 131[5].

8) Dieses Schaphel ist Nöld., p. 212 nachzutragen.

ihr, erzählte und predigte ihr, und sie reichten sich das geliebte Kušṭā. Er umschlang sie in kräftiger Umschlingung, streckte sie hin und legte sie auf den Thron.[1] „Mirjai", spricht er zu ihr, „sieh mich in Güte an, vor dem Leben gedenke mein. Ich bin dein guter Bote, der Mann, der auf deine Rede hört. Ich bitte dich um 5 die hohe Kušṭā, die Kušṭā, welche die Jordane auserwählt haben." — „O guter Uthra", erwidert sie ihm, „Uthra, den das Leben gesandt. Dein Glanz und dein Licht ist über uns aufgegangen, und deine Ehre ist erprobt am Lichtorte. Ein jeder, der auf deine Stimme hört, wird in den lauteren Ort eingeschlossen werden. Er 10 wird in den Lebensschatz[2] eingeschlossen werden, und deine Strahlen werden [über ihm] doppelt aufgehen. Von einem jeden, der auf deine Stimme nicht hört, wird Wachen[3] und Schlaf weggewischt werden. Er gehöre[4] zu den Juden, den Sklaven, und allen Priestern[5], den Söhnen der Magd.[6] Ich und du wollen uns emporwinden[7] und 15
143 siegreich emporsteigen || zum Orte des Lichtes."

Gelobt sei das Leben, und das Leben ist siegreich.



Der Seelenfischer.

Der Abschnitt, der die Stücke 36—39 (p. 143, 3—163, 12) umfaßt, berührt sich mit den Stücken 11, 12 (p. 40—49) über den guten Hirten. 20 Sie zeigen dieselbe Ichformel als Eingang, und sie führen Gedanken aus, die auch im NT ausgesprochen sind. Eine direkte Abhängigkeit vom NT nehme ich allerdings wie bei den Hirtenstücken, so auch hier nicht an.

1) ABC haben לכורסיא, D לכורסיה.

2) Hier offenbar nicht als Name, wie sonst gewöhnlich, siehe die Vorbemerkungen zu Kap. 57.

3) Siehe S. 34, Anm. 5 Ende.

4) Man sähe hier lieber ein anderes Verb als הרא. Eine Lesung ניהוילון ליאהוטאייא אבדא ist nicht wahrscheinlich, da יאהוטאייא אבדיא parallel כאהניא בניא אמתא steht.

5) Lies ולכולהון.

6) Man denkt bei בניא אמתא eher an die Araber, siehe S. 88[2], aber es steht hier als Parallele zu אבדיא.

7) Wohl so aufzufassen, siehe auch S. 132, 20. Zu syr. ܟܪܟ vgl. Brockelmann, Lex., p. 49b l. ult. und p. 493a zu 50a.

Trotz der vorhandenen Berührungen ist es mir nicht wahrscheinlich, daß die Abschnitte von demselben Verfasser herrühren. Von den beiden Hirtenstücken zeigt das erste eine packende Darstellung, das zweite eine geschickte Gliederung. Hier ist weder von der einen noch von der an-
5 deren Eigentümlichkeit etwas zu merken. Das Verständnis der Fischerstücke wird freilich durch die vielen Termini, deren Sinn sich nicht ermitteln ließ, erschwert, aber wahrscheinlich würde der Inhalt uns nicht mehr fesseln, wenn wir sie ganz verständen. Auf der einen Seite steht der Seelenfischer, der immer wieder seinen hohen Beruf im Gegensatz
10 zum häßlichen und schmutzigen Treiben des Fischervolkes preist, auf der anderen die Fischer mit ihren wiederholten vergeblichen Versuchen, sich dem fremden Manne zu nähern. Obwohl kein fortschreitender Gedanke durch die vier Stücke geht, rühren sie wohl dennoch von demselben Verfasser her. Er legt offenbar Wert darauf, zu zeigen, daß er in allen
15 Dingen Bescheid wisse, die zum Fischergewerbe gehören, und wenn er das Fischervolk nicht gar zu schlecht machte, könnte man annehmen, daß er selber aus Fischerkreisen hervorgegangen sei.

Der Abschnitt enthält zahlreiche Ausdrücke aus dem Fischer- und Schifferleben, die sich sonst weder im Mandäischen, noch in anderen
20 semitischen Mundarten belegen lassen. Dadurch wird das Verständnis sehr erschwert. Ich habe mir alle erdenkliche Mühe gegeben, die vielen Dunkelheiten aufzuhellen, aber mit geringem Ergebnisse. Da gerade technische Bezeichnungen, die in einem engen Kreise üblich sind, am Boden haften bleiben und von einer Sprache in die andere wandern, nahm ich
25 an, daß manche dieser Ausdrücke auch bei den jetzt arabisch sprechenden Schiffern und Fischern des ʿIrâq fortleben; bei einigen konnte ich es mit Sicherheit feststellen. Ich arbeitete daher Fragebogen aus, die erstens allgemeine Fragen über das Fischerei- und Schiffereiwesen in Babylonien, dann ein Verzeichnis der in Betracht kommenden Wörter mit ihren even-
30 tuell jetzt im Arabischen üblichen Formen enthielten. Ich sandte die Bogen im Januar 1907 an Herrn Geheimrat Delitzsch mit der Bitte, sie an die Expedition in Babylon zu senden, da ich annahm, daß sich dort jemand fände, der die Einheimischen nach dieser Richtung befragen könnte. Ich fügte auch die Blätter mit dem mandäischen Texte bei für den Fall,
35 daß sich ein Mandäer auftreiben ließe, der eine Übersetzung liefern könnte. Selbstverständlich enthielte diese viel Falsches, aber sie könnte hie und da die traditionelle Auffassung eines Satzes bieten. Herr Geheimrat Delitzsch schrieb mir, daß bei der Expedition niemand wäre, der sich der Sache annehmen könnte, doch gedenke er in Bälde nach Babylonien

zu reisen, und er wolle sich um die Frage bemühen. Bis zum Sommer 1909 hatte Herr Geheimrat Delitzsch die Reise nicht angetreten, und da ich damals selbst im Begriffe war, nach dem Orient zu gehen, bat ich um die Rücksendung der Blätter. Bis zum ʿIrâq sollte sich allerdings meine Reise nicht ausdehnen, aber ich hoffte, namentlich in Damaskus Leute aus Babylonien aufzutreiben, die mir Auskünfte erteilen könnten.

In den ersten Tagen des Oktober 1909 fuhr ich auf der *Niger* der Messageries Maritimes von Konstantinopel nach Beirût. Ich sah mich bereits auf dem Schiffe in den verschiedenen Klassen nach Leuten aus dem ʿIrâq um. Ich lernte zwei Männer kennen, die ich ausfragte. Der eine war der Dichter und philosophische Schriftsteller Ǧemîl Ṣidqī ez-Zahâwī (جميل صدقى الزهاوى) aus Bagdad. Eigentümliche Ereignisse waren seiner Reise voraufgegangen. Aus angesehener Familie, ein Sohn des Mufti von Bagdad Muḥammed Feiḍī, hatte er sich philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien zugewandt. Er lernte die europäische Aufklärung kennen und fühlte sich besonders zu Darwin, Büchner und Renan hingezogen. In einem Werke الكائنات arbeitete er eine neue islamische Philosophie auf Grund des Darwinismus aus. In freiheitlichen Gedichten, die besonders in ägyptischen Zeitungen erschienen, bekämpfte er das Regime ʿAbdulḥamîds.[1] Die Regierung wagte nicht, ihm etwas anzuhaben, internierte ihn aber in Bagdad. Gleich nach dem Einbruch der *ḥurrījét* wurde er als Professor für islamische Philosophie nach Konstantinopel berufen. Das dortige Klima bekam ihm aber nicht, er gab die Stelle auf, um eine Professur an der Rechtsschule in Bagdad zu übernehmen, und war im Begriffe, in seine Heimat zurückzukehren.

Der andere war der Leutnant ʿAbdallah ez-Zuheir aus Baṣra. Ich habe nur einige Angaben von ihnen erhalten, die ich in den Anmerkungen mitteile.

In den Basaren von Damaskus fragte ich viel nach Leuten aus dem ʿIrâq herum, lange ohne Erfolg. Schließlich erfuhr ich zu meiner Freude, daß der Kaufmann Muḥammed el-Bassâm im Stadtviertel el-Qanawât aus Sûq eš-Šiûḫ stamme. Es ist ein angesehener Mann, Wekîl des Fürsten von Ḥâil, und er soll die Handelsverbindung zwischen dem Neǧd und Damaskus beherrschen. Ich besuchte ihn, es entwickelte sich ein langes Gespräch über die Subba, mit denen er in seiner Heimat in Berührung gekommen war, und dem zwei in einem Winkel kauernde Beduinenscheichs

1) Seine Gedichte sind in Buchform erschienen in الكلم المنظوم Teil I, Beirût, المطبعة الاهلية, 1327.

mit Erstaunen zuhörten, es war aber nicht möglich, aus ihm irgend etwas über die Schiffer und Fischer herauszuholen. Er lehnte es rundweg ab, auf diese vulgären Dinge einzugehen. Die einzige Beute, die ich von diesem Ghazu heimbrachte, waren zwei Fischnamen.[1]

Im April 1910 war ich zwei Tage in Tiberias. Ich ließ mir von einem Fischer seine Geräte zeigen, ihre Verwendung beschreiben und zeichnete die für sie und ihre Teile üblichen Benennungen auf. Die entsprechenden Aufnahmen E. W. G. Masterman's[2] wurden im wesentlichen bestätigt, in einigen Punkten konnte ich sie berichtigen. Auf einer Bootsfahrt nach den heißen Quellen ließ ich mir die Bezeichnungen für die einzelnen Teile des Bootes nennen. Wie zu erwarten war, ist die Terminologie am Tiberiassee eine andere als in Babylonien.

Da ich in Syrien nichts erreichen konnte, sandte ich, bevor ich Syrien verließ, die Fragebogen an den deutschen Konsul in Bagdad mit der Bitte, sich der Sache anzunehmen. Herr Konsul Dr. Hesse schrieb mir, er wolle alles tun, was in seinen Kräften liege. Aber es vergingen einige Jahre, ohne daß in der Angelegenheit etwas geschehen konnte.

Im August 1913 wurde ich durch Maxim. Bittner's Veröffentlichung der beiden Jezidenschriften auf den Pater Anastase Marie in Bagdad aufmerksam und entschloß mich, an ihn zu schreiben. Ich bat ihn, sich die Fragebogen auf dem Konsulat geben zu lassen und mir mitzuteilen, was er erführe. Da er kein Deutsch verstand, hatte Herr Konsul Hesse die Freundlichkeit, ihm die Fragen ins Französische zu übersetzen. Père Anastase Marie[3] fragte Fischer aus und sandte mir eingehende arabische Beschreibungen der am Euphrat und Tigris üblichen Fangarten und Geräte. Ich habe die Stücke übersetzt, mit Fischereikundigen in Berlin durchgesprochen und wollte sie hier im Anhang mitteilen. Zu meiner Überraschung hat Abûnā Mârī die Texte, kurz nachdem er sie mir übersandt, ohne zu vermerken, auf wessen Veranlassung (und mehr als das) er die Aufnahmen gemacht hat, in der Zeitschrift *Loghat el-Arab* (III, p. 519—525) abgedruckt. Ich verzichtete nun darauf, sie hier mitzuteilen, und verweise, wo es nötig ist, auf die dortigen Stellen. Die Fragebogen waren für Europäer bestimmt, an einen Orientalen hätte ich die Fragen anders gestellt.

---

1) El-Bassâm sagte mir, daß er es gewesen sei, der eine Abschrift des Koran-Kommentars des Ṭabari in Ḥâil habe herstellen lassen und nach Kairo gebracht habe. Dies wurde mir nachher in Kairo bestätigt.

2) *The Fisheries of Galilee.* Palestine Exploration Fund. Quart. St. 1908, p. 40—51. Erweitert in *Studies in Galilee*, Chicago 1909, p. 37—48.

3) Arabisch ماري.

Nach inneren und äußeren Momenten schien es mir ratsam, die Antworten, die Pater Mârī auf direkte Einzelfragen sandte, nur in sehr beschränktem Maße zu verwerten.

Hilfsmittel zur Kenntnis des Schifferei- und Fischereiwesens in Babylonien sind: Aufsätze von كاظم الدُّجَيْلى in der *Loghat el-Arab* II, p. 93—103, 152—155, 198—205, 393—403; III, p. 82—86, 243—247. — Bemerkungen von B. Meissner, *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen* IV (1901), Abt. II, p. 160, s. n. 45. — Petermann, *Reisen* II, p. 125 f. — M. Mainzer, *Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit.* Gießener Dissertation 1910. — Imm. Löw, *Aramäische Fischnamen*, Festschrift für Nöldeke, p. 549—570. — M. Streck, *Bemerkungen zu einigen arabischen Fischnamen*, ZDMG LXI (1907), p. 633—640.

Von Fischen, die in den Gewässern Südbabyloniens existieren, wurden mir genannt:

Von P. Anastase:

بِزّ[1]، شَبُّوط[2]، بُنِّىّ[3]، كِرِّىّ (وتلفظ چِرِّىّ ولعلّه المسمَّى أبُو سُوَيْف فى دجلة) جِرِّىّ[4]، قَطَّان[5]، شِلْق[6]، عَجْزَان، سَلْبُوح[7]، حِمْرِىّ[8]، أَبو السِّيَان[9]، أبو الزُّمَّير[10]، حَرْش[11]، أبو زُرَيْدَة[12]، رَقَّة[13]، رُقَيْقَة

1) Vgl. Streck, p. 636, 29; 640.

2) Vgl. Petermann, p. 126; Löw, *Fischnamen*, p. 556, 29; Streck, p. 636 ff.

3) Vgl. Petermann, a. a. O.; Löw, p. 551, 3; Streck, p. 635 ff.

4) Vgl. Petermann, a. a. O. (Dscherríje); Löw, p. 552, 5 und hier S. 151, 8.

5) Vgl. Petermann, p. 125 unt. (Qittân); Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, p. 61; Streck, p. 636[6].

6) Vgl. Petermann, p. 126 (Schildsch oder Schlaq, mandäisch Schilqa). — *Lisân* XII, p. 53: الشِّلْق ist ein kleines Wesen in der Gestalt eines Fisches mit zwei Füßen am Schwanze gleich dem Fuße des Frosches, ohne Hände. Es findet sich in den Wasserläufen Baṣras. Kein arabisches Wort. — Ibn el-Aʿrâbī: الشِّلْق ist der Aal (ἔγχελυς) von den Fischen, entspricht الجِرِّى und الجِرِّيت. Er soll zu den Fischen von Baḥrein gehören. Vgl. auch S. 143[2].

7) Wohl identisch mit سِلْبَاح „Seeaal", vgl. Fraenkel, *Fremdwörter*, p. 122; Löw, p. 556, 23. Auch der Name des Kranichs hat in Babylonien die Form qatlûl, vgl. S. 144, 1.

Später fügte P. Anastase ergänzend hinzu: مِزّلاج، بِرّزم، زُورِىّ، بِنّت، النَّوْخَذة، شَحَم، مِخَيّط النبىّ، مُتَوت

Leutnant ʿAbdallah ez-Zuheir nannte mir als أسماء السمك فى شط العرب: بنّى، شانك[1]، شلّويك[2]، روبيان (غريدهس [فى] لسان الرومى والتركى فى استانبول)[3]، أبو جُنَيّب[4]

5

Muhammed el-Bassâm: زُبَيّدى، اصبور[5].

Ich bat P. Anastase auch um ein Verzeichnis der Wasservögel (zu S. 160) und erhielt folgende Liste: صَلَيّلَخ (martin-pêcheur)، ابو شُهَيّبىّ او شُهَيّبىّ، طَمّاس الماى، غاق او غاقة[6]، خِرب، وَزّ، بط[7]، لَقْلَق، بَعْص الهَوّش، شِرّز

---

8) Nach *Loghat el-Arab* III, p. 523 „petits poissons rouges".

9) سيان doch wohl = ܣܝܢܐ, vgl. Payne-Smith, 2567. Der Fisch dürfte seinen Namen davon haben, daß er sich im Schlamm aufhält.

10) Vielleicht identisch mit dem vom Qamûs genannten زِمّير. *Tâǧ* III, p. 241 gibt die Erklärung: Er hat einen mitten auf dem Rücken hervorragenden Stachel. Wenn der Fischer nach ihm jagt und ihn packt, gibt er einen Laut von sich. Er wird besonders in den Tümpeln und in den Baumwurzeln in den Süßwassern gefangen. Vgl. auch ܢܘܢܐ ܙܡܘܪܐ, زامور Löw, p. 565, 69.

11) Nach *Loghat el-Arab* III, p. 523 *fretin.*

12) Vielleicht erinnert seine Haut an einen Ringelpanzer.

13) Anscheinend auch ein Fisch, nicht die Schildkröte oder die anderen von den Arabern für رَقّ genannten Wassertiere, vgl. *Lisân* XI, p. 414; Damîri (1292) I, p. 417.

1) P. Anastase bemerkte auf meine Anfrage zu diesem Namen, daß er شَانَق (وتلفظ شانَك) geschrieben werden müßte.

2) So deutlich von ʿAbdallah selber geschrieben, doch bemerkt Anast. dazu شُلُّوق (وتلفظ شُلُّوك واحدها شَلّق او شِلِق), vgl. S. 142[6].

3) Vgl. Löw, p. 551, 2 „Seekrebs, Hummer", Anast. „crevette", vgl. auch Dozy, Suppl. I, p. 17a, s. إربيان und II, p. 326a, s. قريدس. Auch Jacut I, p. 886, 9 nennt القريدس unter den Fischen. Es ist der Plural $\varkappa\alpha\varrho\tilde{\iota}\delta\varepsilon\varsigma$.

4) Nach Anast. „écrevisse".

5) Anast. bemerkte dazu: صُبُور، أُصْبُور، أُسْبُور، أُصْبُوغ، صُبُوغ. Ist jedenfalls identisch mit Sabûr bei Petermann, p. 126; auch mit أُشْبُور Dozy I, p. 720a? Vgl. auch Löw, p. 558, 36.

6) Auch die arabischen Lexikographen bezeichnen غاق und غاقة als Wasservogel (*Lisân* XII, p. 169 f.; *Tâǧ* VII, p. 40; vgl. auch Damîri II,

غَرْنُوق[1]، بَيُّوضِىّ، ابو فُرَيْوَة، نِيص، عَرْمُوط، قار، مُغَيْرِف، ابو الواق[2]، عَنَّاز، إغريض،
رَهَا، وَزّ الهَوْر، بَطّ الهور، تَعّى، ابو دُبَيْلَة، تِقِلّق[3]، سَمَّاك، (نُعَيْج الماى Pélican)

Hier findet sich nirgends ein Anklang an die mandäischen Namen. Die Liste zeigt aber auch geringe Berührungen mit der bei PETERMANN, *Reisen* II, p. 124 f. und gar keine mit der Vogelliste bei Jacut I, p. 885.

36. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Fischer bin ich, ein Fischer, der unter den Fischern erwählt ist. Ein Fischer bin ich, der unter den Fischern erwählt ist, das Haupt aller Fischfänger.[4] Die Wasserlachen[5] kenne ich, die

---

p. 188), غاق soll aber nach ihnen auch eine Benennung des Raben nach seinem Krächzen sein.

7) Zum Gebrauche von إِوَزّ und بَطّ bei den Arabern vgl. NÖLDEKE bei FRAENKEL, *Aram. Fremdwörter*, p. 117.

1) Für diesen Namen des Kranichs schwankt die Vokalisation im Arabischen, siehe die Lexx., auch FRAENKEL, p. 118. PETERMANN hat p. 125 Charnuk, was nach ihm ein Reiher sein soll.

2) DAMÎRI nennt II, p. 427 الواق als Wasservogel, *Lisân* XII, p. 266 الواقة als Wasservogel im ʿIrâq.

3) So auch *Lisân* XII, p. 200, 5, danach ist تفلق bei DAMÎRI I, p. 184 zu berichtigen. Der Fehler geht, wie die alphabetische Anordnung zeigt, auf DAMÎRI selbst zurück.

4) כאליא steht in offenbarer Parallele zu צאידיא, vgl. auch 146, 8. Ich ziehe es zu כלא. Es sind Leute, die durch Absperrungen im Wasser (vgl. auch כילאתא Z. 7) die Fische fangen. Es ist nicht unmöglich, daß das Wort sich in dem Namen *ečČālī* bei MEISSNER, *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen* IV (1901), Abt. II, p. 137 erhalten hat, obwohl man den Namen auch anders ableiten kann.

5) Das Wort kann dem jetzigen هَوْر und خَوْر entsprechen. Zu خَوْر vgl. VOLLERS, ZDMG XLIX (1895), p. 502; *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen* VII (1904), Abt. II, p. 274 zu S. 84, Z. 9; SACHAU, *Am Euphrat und Tigris*, p. 70. Aber es paßt besser zu هَوْر. Ez-Zahâwī und Leutnant ʿAbdallah waren für dieses. Ersterer erklärte هَوْر als ماء راكد, letzterer als ماء الانهار راكد بلا منفذ. Auf meine Frage an P. Anastase nach dem Gebrauch von هَوْر und خَوْر im ʿIrâq erhielt ich die Mitteilungen: Le mot هور signifie: marais, marécages, quelquefois cependant: vaste plaine, assez basse pour qu'elle soit sujette aux inondations quand le fleuve grossit et déborde. — Aujourd'hui les riverains du Tigre et de l'Euphrate donnent le nom de خَوْر à un bras du fleuve dans lequel les poissons vont s'y

inneren .....[1] und die .... ergründe ich, in die Netzanlagen, die Wasserlachen und alle Fanganlagen trete ich ein und durchsuche den Sumpf im Finstern. Mein Schiff wird nicht abgeschnitten[2], und nicht werde ich in der Nacht gehemmt. Ich sehe den Fisch 5 im Schutt. Ich drang auf dem Wege vor mit einem *sahrânā*[3], der nicht von Eisen war. Ich verdeckte den *squfânā*, der für uns eine Störung war. Ich || schob die Schwimmer[4] beiseite, die den Weg 144 des Lebens hemmen. Auf meinem Haupte richtete ich einen Hut(?) auf, in dessen Schatten die Fische dasitzen. Die Fischergabel[5], die 10 ich in der Hand habe, ist ein an seiner Stelle ausgesuchter Margnā, ein Stab lauteren Wassers, bei dessen Anblick die Fischer erbeben. Ich sitze in einem Boote des Glanzes und komme in die Tibil der Vergänglichkeit. Ich komme an der Oberfläche des Wassers, ich ziehe hin an des Wassers Oberfläche und ziehe hin an der Ober- 15 fläche der Überfahrt. Ich komme in einer *šabaitā*[6], in langsamem, sicherem Gange. Das Wasser wird durch mein Boot nicht aufgerührt, und von meinem Boote wird kein Laut gehört. Vor mir steht

perdre et où ils sont saisis. — Les riverains de l'Euphrate appellent le tournant dans le fleuve الخَوْرَة et ceux du Tigre السَوْرَة ou السُوَّارَة et d'autres الدُوَّارَة. Siehe jetzt auch seine Bemerkung *Loghat el-Arab* III (1914), p. 521[1].

1) Nach dem Zusammenhange ist auch für גיצריא die Bedeutung als Fangstellen anzunehmen. Es könnte mit assyr. *giṣṣu* (Muss-Arn., 229b) identisch sein, dessen Bedeutung nicht gesichert scheint. Sollte es wirklich „Rohr, Dickicht" sein, so könnten die גיצריא mit Rohr bewachsene *ahwâr* sein.

2) Von den anderen, in deren Gesellschaft es sich zum Fischen hinausbegibt.

3) Aus dieser Stelle geht hervor, daß der *sahrânā* sonst aus Eisen war. Der Gegenstand wird wohl, wie die שַׂהֲרֹנִים, mondförmig gewesen sein oder etwas Mondförmiges an sich gehabt haben. Vielleicht eine Stange mit einem Kopf in Mondsichelform zum Abstoßen.

4) Daran denkt man der Form nach zunächst. קפא „schwimmen": GR 191, 17; 380, 19. Es könnten nun auch bestimmte Gegenstände sein, die als „Schwimmer" bezeichnet wurden. קיפיא findet sich hier mehrmals, vgl. S. 49[1].

5) Meissner schreibt a. a. O. V (1902), p. 102[12]: „*fâle* = Dreizack, der zum Fischfang gebraucht wird". Nach *Loghat el-Arab* III, p. 520, 3 ist الفالة ein langes Rohr, an dessen Spitze sich ein Eisenstück befindet, das in fünf Zinken ausläuft, von denen ein jeder drei pfeilförmige Spitzen hat. Das Wort ist vielleicht von assyr. *paltu* Muss-Arn., 810b herzuleiten.

6) Offenbar ein Fahrzeug.

Hibil, an meiner Seite ist Šitil lieblichen Namens sichtbar[1], dicht bei mir, dicht vor mir sitzt Anôš und predigt. Sie sagen: „O Vater, guter Fischer[2], halloh[3], Fischer lieblichen Namens!“ Dicht bei mir, 145 dicht neben meinem Boote höre ich den Lärm(?) || der Fischer, der Fischer, die Fische essen[4], und ihr Gestank[5] dringt zu mir; den 5 Lärm der Fischer und den Lärm ihrer Händler[6], die einander schmähen und fluchen. Ein jeder beschuldigt den andern. Der Käufer sagt zum Fischer: „******[7] deine Fische, sie rochen bereits, und niemand will sie mir abkaufen. Du machtest den Fang auf hoher See[8], so daß Verlust über den Käufer kommt.“ 10

Darauf spricht der Fischer und läßt den Mann, seinen Kunden, hören: „Fluch über dich, Fluch über deine Abnehmer, Fluch über deine Glocke[9], Fluch über dein Boot, daß es sich nicht fülle. Du hast kein Salz gebracht und über deine Fische geschüttet, die du kauftest[10], damit die Fische deines Bootes nicht stinkend werden 15 und du sie dann für schweres Geld verkaufen kannst. Dann hast du kein Mehl und keine Datteln gebracht, hast kein Salz ....[11] 146 gebracht. Wenn du dann mit leeren || Händen kommst, schließt

1) Doch wohl הזיא.

2) Der „gute Fischer“ wie der „gute Hirte“.

3) Jedenfalls eine Interjektion, aber zweifelhaft, ob es das arabische يا الله sei (vgl. B), schon weil dies zum Vorwärtstreiben gebraucht wird.

4) Im Orient steht die Fischnahrung nicht in besonderem Ansehen, vgl. Streck, a. a. O., p. 634.

5) Eine häufige Wendung: GR 82, 16; 85, 6; 89, 18 f. und sonst.

6) Die ihnen die Fische abnehmen, um sie weiter zu verkaufen.

7) „Nimm zurück“ oder Ähnliches zu ergänzen.

8) D. h. es sind keine Flußfische?

9) Wohl um die Käufer herbeizulocken, nicht die Glocke, von der S. 156, 16; 158, 12 die Rede ist.

10) Man erwartet eher דזבאנת, oder etwa דמזאבנית „die du verkaufen willst“, vgl. weiterhin.

11) AC haben צאתריא, B wahrscheinlich וצאתריא. Darin kann ein Epitheton zu den vorhergenannten Spezereien oder auch ein neues Konservierungsmittel genannt sein. Dies wäre צאתרא „Saturei“ Löw, n. 270. — P. Anastase schreibt: „On ne conserve ici les poissons que rarement, et voici comment: on y met actuellement du sel et rien autre chose, et on les expose au grand vent, soit en les pendant, soit en les mettant sur des nattes de roseaux qu’on appelle بَارِيَّة pl. بَوَارِى (so!), l’un à côté de l’autre. D’autres retirent les intestins et les remplacent par des épices.“

sich dir nicht an, wer von schöner Güte ist.[1] Gehe, gehe, du Gottloser, kaufe nicht von uns, um mit deiner trügerischen[2] Wage Geschäfte zu machen. Du hältst sie, um falsch zu kaufen[3], stützest sie mit dem Ellenbogen und nimmst zehn um fünf.[4] Nun fliegt fort 5 dein Kauf und dein Käufer und wird, als ob er nie gewesen. Du klagst über ...... der Menschen und hegst keine schönen Gedanken."

Als der Oberfischer, das Haupt des lebenden Stammes, der höchste unter allen Fischfängern, dies hörte, sagte er zu ihm: „Bringe mir mein ....[5], reiche mir das *squbrā*[6], damit ich in den 10 Sumpf hinaus einen Ruf ertönen lasse, damit ich die Fische der Tiefen warne[7] und die stinkigen Vögel verscheuche, die meine Fische verfolgen. Ich will den großen *Sidmā*[8] einfangen und seine Flügel auf der Stelle zerbrechen. || Ich will ihm wegnehmen *****[9] 147 und in mein *squbrā* blasen. Ein rechtes *squbrā* ist es, auf daß sich 15 nicht das Wasser mit Pech mische."[10]

Als die Fischer den Ruf hörten, fiel ihr Herz von der Stütze herunter. Einer ruft dem anderen zu und spricht zu ihm: „Geh in

1) Das steht da, aber kaum ursprünglich. Vielleicht לאהאוילאך „wird dir etwas besonders Gutes nicht zuteil".

2) Nach assyr. *ṣalāpu*, Muss-Arn., 879b.

3) Wohl דליזבאנאך.

4) Er stützt die Schale, die die Waren enthält, heimlich mit dem Ellenbogen und läßt sie nicht den Gewichten entsprechend sinken. Dadurch erhält er mehr Ware, hier Fische, als ihm zukommt.

5) כותלא im sonstigen Sinne, vgl. S. 150[4], paßt hier nicht. Auch mit לכותאי C weiß ich nichts anzufangen.

6) Offenbar ein Blasinstrument. Ich habe auf die Frage über die Verwendung dieser bei den Fischern des ʿIrâq keine brauchbare Antwort erhalten.

7) C hat רא, D רה, A unsicher. Das Wort entspricht wohl אתרי Levy, *Chald. Wörterbuch* II, p. 558 f. Danach erwartet man ועיאתריא; die Form עיאתרא ist wohl durch עיאפרא beeinflußt. Ob man es zu syr. ܥܝܪ ziehen darf, dessen griechische Herkunft in Frage gestellt worden ist, vgl. Jensen bei Brockelmann, Lex., p. 401b s. v., und danach עיאתרא berechtigt wäre, scheint mir zweifelhaft.

8) Nach dem Zusammenhange ein Wasservogel. Ich kann ihn nicht identifizieren. Hier haben alle Handschriften סידמא, siehe zu 158, 4.

9) Das Objekt, das vor עניסבה gestanden haben wird, fehlt. Vielleicht war es in לדוכתה enthalten.

10) Auf daß sich nicht Lichtes mit Finsterem, Gutes mit Bösem mische. 158, 12; GR 79, 3 steht מיא בקירא לארביא sprichwörtlich, um eine unmögliche Mischung zu kennzeichnen.

deine „Innenanlage“.[1] Denn da ist der Ruf des Fischers, des Fischers, der keine Fische ißt.[2] Seine Stimme gleicht nicht der eines Fischers, nicht sein *squbrā* unserem *squbrā*. Seine Stimme gleicht nicht unserer Stimme, seine Rede nicht dieser Welt.“

Noch stehen die Fischer da, sie suchten nicht in ihrer Innenanlage Schutz.[3] Wie die Fischer dastehn und überlegen, erreichte sie[4] rasch der Fischer, er teilte das Wurfnetz[5], spaltete ......[6] Ge- 5

1) גאראריא wohl eine Anlage zum Fischen, vgl. Z. 8, vielleicht identisch mit גיציא גאראריא 143, 6.

2) Am nächsten liegt es, לאכליא zu לאכיל abzuändern, doch könnte man auch לאכאליא lesen: der keine Fische einfängt.

3) Von סמר (vgl. Nöld., p. 46, 14) ist im Mandäischen nur das Partizip סמיר gewöhnlich, besonders in der Verbindung כאם מאנא סמירא, siehe S. 187. Sonst findet sich neben dem Ethpaal hier nur das Ethpeel 260, 3 f. In den Targumen ist אסתמר häufig, das als Ethpaal wie als Ethpeel vokalisiert wird.

4) Dies scheint der Sinn des Pael גאייד zu sein. Es findet sich auch 262, 11; GR 192, 24; 385, 15, 17; GL 54, 2, 17; Qol 47, 17 (vgl. die Parallele 46, 11). Eine Ableitung ist mir nicht möglich.

5) Bei סיליתא denkt man zunächst an „Angel“, vgl. Nöld., p. 103, 23. Diese Bedeutung scheint es auch 204, 5 zu haben. Es hat sich in diesem Sinne sogar bis heute erhalten, denn ez-Zahâwī erklärte mir سِلِّيَّة als شوكة لصيد السمك. Aber die Bedeutung paßt hier ebensowenig wie 149, 10; 157, 13. An dieser Stelle steht פארדילה לסיליתא ונאפקיא, dann Morg 62, 6 = Oxf., 44a פירדו לסיליתא ונפאק. Weder פרד „auseinandertreiben“, noch נפק paßt zu „Angel“. In Montgomery, *Aramaic Incantation Texts* 19, 10 (p. 195) steht סיליתא דאברא. Die Angel hat zwar ihren Bleisenker, aber man kann darum nicht ohne weiteres von einer Bleiangel sprechen. Montgomery denkt p. 199 an סילתא „basket“, and here used of a metal cage. Ich vermute, daß es hier und an den anderen Stellen mit dem runden Wurfnetz سُلِّي, سُلِّيَّة *Loghat el-Arab* III, p. 520, 5 identisch ist. Mit dem Blei sind wohl nicht die Bleiringe gemeint, sondern die Bleistücke zum Beschweren des Netzes, siehe auch S. 157, 17. Die Stelle Morg 62, 5 ff. ist nach Oxf., 44a zu lesen: שאדילה לסיליתה על רורביא ועל דירדקיא נוניא דמצון האילאיהון פירדו לסיליתא ונפאק נוניא דלאמצון האילאיהון אתותיא אבארא שכיב „Er wirft sein Wurfnetz über Große und Kleine aus. Die Fische, die hinreichend Kraft hatten, trieben das Netz auseinander und entkamen. Die Fische, die nicht hinreichend Kraft hatten, blieben unter dem Blei liegen.“ Danach ist auch GL 57, 18 ff. אבארא neben סיליתא und ליהא „Blei“, nicht „Finsternis“ (Nöld., p. 61, 14), dies sonst האבארא, trotzdem השוכא dabeisteht.

6) GL 57, 21 f. findet sich ליהא parallel סיליתא. Danach stand vielleicht hier ליהיא oder ליהון als Objekt zu פראס.

bunden[1] warf er sie in .....[2] Er fesselte sie mit Knoten. Sie sprechen zu ihm: „Löse uns[3] aus unserer Fessel, damit deine Fische nicht zu unserem Boote hinaufspringen. Wir fangen nicht die, welche deinen Namen ‖ nennen.“ 148

5 Als die Fischer so zu mir sprachen, schlug ich sie[4] mit einer eisernen Keule. Ich fesselte ihren Händler[5] [am] Ufer[6], welcher nicht leiht ....[7] Ich umstrickte sie mit Stricken von Bast[8]

---

1) Nicht sicher. In der Lond. Rolle B, 279 steht ושירִיון ולאכבארכילון, also כרכל gegensätzlich zu שרא. Danach scheint es etwa „umbinden“ zu bedeuten und zu כרך zu gehören.

2) Man denkt zunächst an جَفْن, was aber nicht paßt, wenn es nicht eine Höhlung als Sammelstelle für Fische sein soll, vgl. auch 162, 4. Es könnte aber auch ein Plural von אוהרא „Reuse“ sein, vgl. MAINZER, p. 51.

3) Lies שרינאן. Das Daleth ist durch שדינון beeinflußt.

4) Die Bedeutung gebe ich nur nach dem Zusammenhange, vgl. מחייה בקולפיה דפרזלא *Berakhoth Babli*, f. 58a (die Lesung nach LEVY, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 263a). מגט kommt sonst nicht vor. Es ist vielleicht aus מַגֵּשׁ gebildet. Im Talmud stehen גשגש und התגשש dem Sinne „schlagen“ sehr nahe.

5) תאנגארא kann nur תַּגָּרָא sein, nach 145 ob. erwartet man jedoch eine Mehrzahl.

6) Für גירפא konnten mir ez-Zahâwī und P. Anastase nur das arabische جُرف angeben. Dieses liegt jedenfalls im Hochzeitsliede Cod. Par. 25, f. 24b = Cod. 15, f. 19b vor:

עהאי יא ראבותיא עוצטארתיא
דעלאויא גורפא קאימא
נהות אתאי לדאהליז
קאהאלפיא כאיליא דמאלכא

Cod. 15 hat גורפיא, נהותא, לדאהליזיא.

„Wohlan, du Große oder Kleine,
Die auf dem Steilufer steht,
Komm herunter in die Halle,
Des Königs Reiterei zieht vorüber.“

ראבותיא steht irrtümlich für ראבתיא; statt עוצטארתיא vermute ich ער צטארתיא. Bei dieser Bedeutung von גירפא müßte man annehmen, daß hier על davor ausgefallen sei.

7) דלאראשיא am nächsten „welcher nicht leiht“, vgl. Qol 7, 11 f.: „..... von denen, die nicht geben, aber nehmen, die nicht leihen (דלאראשיא), sich aber bezahlen lassen (St. פרע)“, aber das folgende Wort? Man denkt zunächst an דיאהבילה, doch kommt dabei kein passender Sinn heraus.

8) PAYNE-SMITH verzeichnet 1802 unt. ܦܦܝܪܘܣ und ܦܦܘܪܘܣ für „Papyrus“. Es ist nicht nötig, daß es für ܦܦܘܪܘܣ verschrieben sei, denn im Ostrakon Ephem. II, 237 steht anscheinend קפירא als „Papyrus“. Auf

und zerbrach ihre Schiffe ******[1] Ich verbrannte ihr ganzes Netzwerk[2] und das .....[3], das die Netze zusammenhält. Ich warf Ketten um sie und hängte sie hinten an mein Schiffshinterteil.[4] Ich ließ sie einen Eid leisten, nahm ihnen ihr Geheimnis ab, damit sie die guten Fische nicht fangen. Damit sie sie mir nicht stehlen, sie an ein Rohr stecken[5], sie hoch hängen, sie zerschneiden und sie schlagen

---

meine Frage, was Stricke von כאפרון sein könnten, schreibt P. Anastase: „Les câbles de كَفّرُون sont faits avec des fibres des cocotiers, qu'on appelle كُنّبَار, autre prononciation ou forme dialectale كُنّقَار. Quand les fibres de palmiers-cocotiers sont assez chers, on les remplace par les fibres des palmiers-dattiers لِيف. Le nom reste le même.“ Es schien mir geboten, noch einmal ausdrücklich zu fragen, ob die Bezeichnung Stricke von كَفّرون für Baststricke jetzt tatsächlich gebräuchlich sei, worauf ich die Antwort erhielt: „Oui, le câble de كفرون est encore employé de nos jours.“

1) לְמיא steht vielleicht statt עַל מיא „auf dem Wasser“, aber auch dieses befriedigt nicht ganz.

2) לִיהא ist eigentlich das Einzelnetz, wie denn auch weiterhin der Plural steht.

3) גרפתא steht in ähnlichem Zusammenhange wie hier auch 162, 4. Man denkt an ܓܪܦܐ, doch bedeutet es hier offenbar nicht ein Netz schlechthin. Mit *guffe*, قُفَّة, dem geflochtenen Boot des ʿIrâq, hat es nach dieser Stelle nichts zu tun, wenn der Sinn auch 162, 4 anginge.

4) כותלא ist assyrischen Ursprunges, vgl. Delitzsch, *Handwörterbuch*, p. 362, 242b und Jensen bei Brockelmann, Lex., p. 169b. Nach Pognon JA 1913 I, p. 395 ff. ist die Bedeutung „côté opposé“. Das Leidener Glossar hat p. 157: כוּתְלא موخر *puppis*. Das Wort ist als كَوْثَل und كَوْثَلّ auch ins Arabische übergegangen, vgl. *Lisân* XIV, p. 102 f., *Tâǧ* VIII, p. 95 ob. Tabari, *Annales* I, p. 191, 5 heißt es فكان (الشيطان) فيما يزعمون فى ظهر الفلك, während Kisâi von Iblîs sagt: قعد على كوثل السفينة, siehe Lidzbarski, *De propheticis, quae dicuntur, legendis Arabicis*, p. 24. Auch *Loghat el-Arab* II, p. 203, 45 ist كوثل unter den Schiffsteilen verzeichnet; über die Herkunft wird gesagt: kanthélia وهو معرب من اليونانية من!

5) Zum Trocknen. רפק bezw. רוק findet sich öfter in jüngeren Texten im Sinne „an etwas befestigen, an etwas binden“. Es wird besonders in den Codd. Par. 24 und 27 vom Befestigen von Amuleten an verschiedene Körperteile gebraucht. Das Leidener Glossar hat es mehrmals mit den Bedeutungen „binden, anbinden, umbinden“. P. 79: רק גארא־ק ربط يربط *alligare, ligare*; p. 89: شدّ يشدّ *alligare*; p. 104: ضمد يضمد *alligare*; p. 134: قاد يقود *compedibus constringere*; p. 151: منطق يمنطق *cingere*. Zum sonstigen aramäischen רפק kann es nicht gehören, da dies eine entgegengesetzte Bedeutung hat. Ich leite es von לפק ab.

.....[1] mit Lorbeer und Aloe.[2] Sie werden hingestreckt[3] und können nicht aufstehen. Die Netze ....[4], und die Fischergabel lassen sie nicht mehr in den Jordan. Sie schneiden nicht ab ****** und stehen nicht im Flußgelände[5] und machen in den Pfuhlen[6] ihren
5 Fang. Sie werfen nicht das Wurfnetz hinein und nehmen nicht ..... und Aloe.

Ich sprach zu denen, die essen ....[7] des Fisches, dessen Name Aal || ist. Sie essen den Aal und den ......[8], der auf den 149

1) כאוארא kann sein: 1. „Bienenkorb", dann allgemein „Korb". Über die Verwendung eines Korbes beim Fischfang vgl. *Loghat el-Arab* III (1914), p. 523, 14. — 2. „Fisch", vgl. Löw, *Festschrift für Nöldeke*, p. 555, 15 und Mainzer, a. a. O., p. 42. In diesem Sinne steht es GR 387, 20. — 3. In den Anweisungen für den Kultus steht כאוארא öfter zusammen mit Früchten und Spezereien: Morg 183, 5; Cod. Par. 15, f. 2a, 45b (כאוארא דארקא); Oxf. Rolle F, 367, 1266; Lond. Rolle A, 504. Die Bedeutung kann ich nicht bestimmen. Da es auch hier neben Spezereien steht, wird dasselbe כאוארא gemeint sein.

2) רונדא, auch Pariser Diwan, l. 1136 ist jedenfalls رَنْد „Lorbeer". Die Form *rond* neben *rand* auch beduinisch in Palästina, vgl. E. v. Mülinen, ZDPV XXX (1907), p. 135. Zu Aloe vgl. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 43. Die hier genannten Spezereien werden wohl zum Konservieren verwandt. Vielleicht sind es die épices, von denen P. Anastase S. 146[11] spricht. Aber vielleicht dienen sie auch als Betäubungsmittel für die Fische, vgl. Petermann, *Reisen* II, p. 133. Von diesem زهر السمك schreibt P. Anastase: „Les poissons ainsi empoisonnés ne sont mangés que par les Chrétiens et les Musulmans pauvres; ceux qui les mangent n'en souffrent aucun mal. Autrefois on l'appelait مَاهِيزَهْرَه ou مَاهِيزَهْرَج" (persisch „Fischgift").

3) Es scheint mir für ומיתאתנין verschrieben zu sein; es bezieht sich auf die Fischer.

4) „Taufen" paßt natürlich nicht, aber auch „färben", vgl. 157, 9, gibt hier keinen Sinn, sofern man es nicht zu לאצאביא ergänzen will.

5) Arabisch رِيف.

6) בהיוריא ist doch wohl für בהאוריא verschrieben.

7) Kleingehacktes?

8) קוסא wird im *Asfar Malwâšē* mehrmals als Tier genannt. P. 225, 12 neben Krebs (קוסא וסארטאנא). 142, 4; 148, 6 das Fell des Tieres (מישכא דקוסא) als Heilmittel an einen Besessenen zu befestigen. Ebenso p. 144, 3 als Mittel „Blut und Haare vom Affen und vom קוסא und Haare, die vor dem Gesichte des Pferdes sind" (זמא דקופא ומאנזיה ודקוסא ומאנזיה דאקאמה אנפה דסוסיא). P. 148, 4: „ein Haar vom Bart des כאלבא קוסא und Blut von einem schwarzen Hunde". P. 145, 7: „Bringe

Vorderfüßen aufrecht steht. Sie fangen den ....[1] Ich band sie in den Sümpfen des Truges, und sie werden gefangen[2] und gefesselt. Sie trinken nicht Wasser vom Ulai[3] und kennen nicht den Weg zum Flusse Kšaš. Ich band sie 5 in ihren Schiffen fest und warf meine Seile nach den Guten aus.[4] Ich spreche zu ihnen: „Stellet hier euer Boot[5] auf, damit es nicht in den Schutt gerate."

---

den Schwanz דכאלבא קוסא דהו כאלבא קאלאטיא." Zu קאלאטיא = قَلَطِيّ vgl. Dozy, *Suppl.* II, p. 395b; Löw, ZDMG LXVI (1912), p. 733. Löw identifiziert brieflich קוסא mit ܩܒܢ, das er für den Marder hält; anders Nöldeke, ZDMG XXXV (1881), p. 235, vgl. auch XXXVI (1882), p. 131, 32.

1) Ich weiß mit den Worten nichts anzufangen. Im ersten ist vielleicht nach der Lesung in B der Name für den Bunni, Binni, eine Karpfenart, enthalten, vgl. S. 142, 17.

2) שבק paßt nicht; man erwartet eine Bildung von שבא, etwa שביא.

3) Mit עולאי ist jedenfalls der Euläus gemeint. Dieser läßt sich nicht mit Sicherheit identifizieren, vgl. Weissbach bei Pauly-Wissowa VI, 1061 ff., aber jedenfalls reichten die Niederlassungen der Mandäer bis in sein Gebiet. In der Bleitafel Klein A, I, l. 98 ff. heißt es עסירא ילדאת ליליתא דשריא על כיפה דעולא היא וכולהן שורבאתה. Hier ist wohl derselbe Fluß gemeint; vielleicht habe ich in der sehr kleinen stark verwischten Schrift hinter dem Alef das Jod übersehen. „Gebunden sei die Lilith Jildath, die am Ufer des Ula(i) wohnt, sie und alle ihre Sippen." Die Form עולאי findet sich an einer anderen Stelle der Tafel. II, 18 ff. heißt es: עסיר שרזנאיא דיוא דשריא באקרא דעולאי באקרא דכרכא דסאלוך. Mit dem ersten Orte ist wohl ein Kastell am Euläus, mit dem zweiten (l. ובאקרא) die Qalʿa von Karkha dBeth-Slôkh (vgl. Hoffmann, *Syrische Akten pers. Märtyrer*, p. 267 f.) gemeint. Unmittelbar vorher wird der Ort כרכא בסלוך genannt. „Gebunden sei der Dämon Šrznaia, der in der Burg von Ulai und in der Burg von Karkha dSalôkh wohnt." Die Zusammenstellung des Ulai mit dem Kšaš ist allerdings auffällig, denn dieser gehört der eschatologischen Geographie an, siehe Kap. 51, auch zu 159, 11. Und hier sieht es so aus, als ob das Trinken des Wassers vom Ulai in eschatologischer Hinsicht von Bedeutung wäre. Die Perserkönige haben angeblich nur Wasser vom Euläus getrunken, nach Strabo (XV, 735) weil das Wasser *πάντων ἐλαφρότατον* sei, nach Solinus (XXXIII, 4) weil der Fluß *tam puro fluore inclitum est.* Sollten dies die wirklichen Gründe gewesen sein?

4) Um sie zu retten. Schwerlich nach den Untersinkenden (טבע). Siehe auch zu 155, 6.

5) מאכותא hat hier wahrscheinlich diesen Sinn. Für das syrische ܡܩܒܢ wird die Bedeutung „Geländer", wie „Schiff" angegeben, vgl.

Als das Haupt der Fischfänger[1] so sprach, erwiderten ihm die Fischer und sprachen: „Gesegnet seiest du, Fischer, und gesegnet sei dein Boot und dein Fahrzeug. Wie schön ist dieses dein Wurfnetz, wie schön das Garn[2], das an ihm ist. Schön ist deine Leine 5 und deine Schlinge[3], der du nicht den Fischern der (irdischen) Welt gleichest. An deinen Maschen sind keine Muscheln[4], und deine Fanggabel greift keine Fische. Wo bist du hergekommen? ‖ Sage 150 es uns; wir wollen deine Lohndiener werden. Wir wollen backen

---

Brockelmann, ZA XVII (1903), p. 254 f. Im *Asfar Malwâšē*, p. 185 unt. heißt es: תום כד̈ באיית מיבניא מאכותא בסארטאנא ונונא בניא האויא ומיתקאיאם „Dann, wenn du ein מאכותא bauen willst, so baue es im Krebs und in den Fischen, dann wird es von Dauer sein.“ Da bedeutet es doch wohl auch „Boot“. P. Anastase gibt für *makûthō* (nach meiner Transkription) an Bedeutungen an: „1. garde-fou qu'on met dans une embarcation pour empêcher les pêcheurs de tomber; 2. dans le sens d'outre dont se sert le pêcheur dans le cas échéant; 3. embarcation qui n'a comme armement que le mât.“ An einer anderen Stelle schreibt er „il y a زُكْرَة, outre, dont se sert le pêcheur et qu'il met sous sa poitrine pour pouvoir nager et aller chercher le poisson, quand il n'a pas à sa disposition un petit bateau, ou il en a, mais il veut aller au plus vite pour attrapper sa proie.“

1) Lies ריש כאליא oder רישא ד̈כאליא.

2) Weiterhin 155, 2 findet sich neben אתאנא auch die Schreibung עתאנא. Das Wort schien mir dem assyr. *itannu, itānu* bei Muss-Arn., 131b „Netz, Schlinge“ (vgl. auch Delitzsch, *Handwörterb.*, p. 158b) zu entsprechen, und ich bat Herrn Prof. Zimmern um eine Äußerung darüber. Er stimmte dieser Gleichsetzung bei und bemerkte weiter: „Das Netz selbst bedeutet *itannu* sicher nicht, sondern einen Teil des Netzes, etwa dessen „Maschen“ oder „Garn“, cf. die bei Del. angeführte Stelle: ein ausgespanntes Netz (*šētu šuparrurtu*), aus dessen *itanni* (wohl Plur. *itannē*) ein Fisch nicht entkommt. Ähnlich auch in der parallelen, bei Del. und Muss-Arn. nicht verzeichneten Stelle Reisner, Hymn. Ur. 56, 72 (in Transkription und Übersetzung bei Miss Hussey AJSL 23 (1907), p. 146—150): „ein Netz, aus dessen kleinen (pl.) *itani* ein Vogel nicht entkommt“ .... Nach der, auch bei Del. gegebenen, Vokabularstelle, wo *itanu* neben *qarnu* „Horn“ mit dem gleichen Ideogramm SI steht, würde man vielleicht eher auf eine Bedeutung wie „Haken“ raten; doch beweist das nicht allzuviel. Wenn also, wie wahrscheinlich, *itannu* = Garn, Strick od. ä., darf man dann am Ende es als Prototyp ansehen zu אֵטוּן und *ὀθόνη*?“

3) Vgl. 151, 14 und Nöld., p. 46, 4. Es ist wohl die Schnur zum Zuziehen des Netzes, vgl. *Loghat el-Arab* III, p. 520, 5.

4) Vgl. *Uthra*, p. 541[1].

und Brei einrühren und es vor dich bringen. Iß du, und die Krumen, die dir aus der Hand fallen, die wollen wir essen und davon satt werden."

Doch ich erwidere ihnen: „O ihr Fischer, die ihr Schmutz schlürfet, ich bin kein Fischer, der Fische fängt, und ich wurde nicht zum Schmutzesser geschaffen.[1] Ein Fischer der Seelen bin ich, die das Leben bezeugen. Ein armer[2] Fischer bin ich, der die Seelen ruft, zusammenbringt und belehrt. Er ruft sie und sagt ihnen, daß sie kommen und sich bei ihm versammeln.[3] Er sagt zu ihnen: Wenn ihr .....[4] kommet, werdet ihr von den stinkigen Vögeln errettet werden. Ich werde meine Freunde erretten, sie emporbringen und in meinem Schiffe aufrichten. Ich werde sie mit Gewändern des Glanzes bekleiden und mit teurem Lichte bedecken. Ich werde ihnen eine Ätherkrone aufsetzen und was sonst das Große ihnen auf dem Haupte aufrichtet. Sie sitzen dann auf || Thronen und glänzen in teurem Lichte. Ich trage sie hin und richte sie empor, doch ihr Sieben sollet hier zurückbleiben. Der Anteil des Schmutzes und der Schmutzerei soll euer Anteil sein. An dem Tage, an dem das Licht emporsteigt, wird die Finsternis an ihren Ort zurückkehren. Ich und meine Jünger werden emporsteigen und den Ort des Lichtes schauen."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

37. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Fischer bin ich des großen Lebens, ein Fischer bin ich des gewaltigen Lebens, ein Fischer bin ich des großen Lebens, ein Bote, den das Leben gesandt. Es sprach zu mir: „Geh, fange Fische, die keinen Schmutz essen, Fische, die nicht Wasserfenchel[5] essen und stinkigen Fenchel[6] nicht riechen. Sie nähern sich nicht

1) Oder „genannt".
2) אניא kaum in Ordnung.
3) Entweder אלואתה oder דאתון.
4) Siehe S. 42[3].
5) P. Anastase vermerkte zu *šundo*: „Phellandre aquatique".
6) Wohl identisch mit ܫܘܢܕܢ, vgl. Löw, p. 383 m und Payne-Smith, 3420. P. Anastase vermerkte zu *ṣindo*: „Fenouil, plante qui pousse spontanément le long du Tigre et de l'Euphrate".

dem Fraße schlechter Datteln[1] und geraten nicht[2] in die Netze des Sumpfes. Das Leben knotete mir eine Schlinge und baute mir ein unvergängliches Schiff. Ein Schiff, dessen Flügel von Glanz sind[3], das wie im Fluge dahingeht, und nicht werden ihm die Flügel aus-
5 gerissen.[4] Ein wohlgerüstetes[5] Schiff ist es und zieht am Herzen des Himmels[6] dahin. Seine Taue sind Taue des Glanzes, || und ein 152 Steuer der Kušṭa ist daran. „Sonntag“ faßt die Stange[7], Bar-Haijē erfaßte das Steuer. Sie ziehen hin[8] zu den Škînās und verteilen Licht unter die Uthras. Sie richteten in ihnen[9] Throne auf, und
10 lang hingezogen kamen die Jordane heran. Auf das Vorderteil[10] sind Lampen gesetzt, die bei den wütendsten Stürmen nicht erlöschen. Alle Schiffe, die mich erblicken, beten mich unterwürfig an. Unterwürfig beten sie mich an und kommen, um mir ihre Ergebenheit zu bezeigen. Am Vorderteil[10] steht der Fischer und

1) Vielleicht soviel wie שׁירץ, شيص, صيص eine Art schlechter Datteln bei Löw, p. 114, vgl. auch MEISSNER, *Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft* XVIII (1913), 2, p. 40. Nach *Loghat el-Arab* III, p. 524, 17 werden Datteln als Köder verwandt; vgl. auch 155, 12; 157, 8. „Flossen“ (siehe Onkelos zu Lev. 11, 9, auch BROCKELMANN, Lex., p. 307a s. [illegible]) kann es nicht gut sein.

2) Dies dürfte ungefähr der Sinn des Wortes sein, aber weder אנק noch ענק paßt. Die Lesung wird durch 156, 3; 157, 9 gestützt.

3) זירא B ist nicht richtig trotz מאזרותא in Z. 16, das wohl auch nicht in Ordnung ist, vgl. Anm. 5. Vielleicht דגאנפיה גאנפיא דזירא, vgl. Z. 17.

4) משאמטא kann sich nur auf גאנפיה beziehen, vgl. 133, 13.

5) Ich vermute מזאראזתא.

6) Zweifelhaft. בלבאב שומיא auch GR 86, 1; 97, 16, 19; 118, 11; 124, 16. לבאב zu ליבא „Herz“ sicher nur als Stat. absol. und mit Suff. 1. sing. In der vorliegenden Verbindung ist בלבאב vielleicht ב-ל-באב, also „am Tore des Himmels“, vgl. על באב שומיא GR 208, 15.

7) Das Daleth ist zweifellos. Das Wort ist sicher identisch mit syr. [illegible], daher wird auch hierfür das Dalath gesichert, gegen SCHULTHESS ZA XXV (1911), p. 291 f. „Mastbaum“ paßt hier nicht; es scheint eine Stange zum Lenken zu sein.

8) בון bezieht sich schwerlich auf ארארא und סוכאנא „durch sie“. Das Wort ist wahrscheinlich nicht in Ordnung; vielleicht ist es durch תראצבון beeinflußt. Vgl. auch S. 38[3].

9) Bezieht sich auf שכינאתא.

10) Nicht ganz sicher, vgl. S. 48[8].

hält wundersame Reden. Lampen (sind da)[1], deren Dochte sich nicht hin und her bewegen[2], und ein ...... ist bei ihm nicht. Er trägt keinen Ring des Truges, und mit weißen Gewändern ist er bekleidet. Er ruft den Fischen des Meeres zu und spricht zu ihnen: „Nehmet euch in acht in der Welt! Nehmet euch selber vor den 5 stinkigen Vögeln in acht, die über euch sind. Wenn ihr euch in acht nehmet, meine Brüder, werde ich euch ein Beistand sein: ein Beistand und eine Stütze aus dem Orte der Finsternis zum Orte 153 ‖ des Lichtes."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich 10 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

38. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Der Fischer bekleidete sich mit Gewändern des Glanzes, und ein Beil hing ihm an der Schulter ......[3] und Unruhe des Frevels, 15 und eine Glocke ist nicht am Querholz.[4] Als die Fischer den Fischer erblickten, kamen sie und sammelten sich um ihn. „Du bist", sagen sie zu ihm, „ein ....[5] Fischer, der du keine Fische des Sumpfes gefangen hast. Du hast nicht die ......[6] gesehen, in denen die Fische sich sammeln .... Wir wollen dich 20 mit den Fischern vertraut machen, sei unser großer Teilhaber und nimm einen Anteil wie wir. Gewähre uns einen Anteil an deinem Schiffe, und nimm du an unserem Schiffe Anteil. Wohlan, nimm als Teilhaber von uns an und gewähre uns einen Anteil an deinem

1) Der Satz dürfte ursprünglich hinter דבזיקיא מארדיא לאדאיכיא gestanden haben.

2) Schwerlich in Ordnung.

3) Ich kann mit (א)לדיביא nichts anfangen. Es kann weder „Wolf" noch „Bär" sein, wenn es nicht in übertragenem Sinne gebraucht sein sollte.

4) Vielleicht mit targum. נַגְּרָא „Riegel" identisch. P. Anastase schreibt: „*nagro* signifie 3 choses: 1. le manche de gouvernail auquel est attaché un grelot (ich hatte gefragt, ob am *nagro* eine Glocke hänge); 2. le poisson scie qui entre dans le شط العرب vers le printemps; 3. une espèce de natte qu'on met sur les embarcations pendant la mauvaise saison ou les fortes chaleurs pour garantir les pêcheurs contre les intempéries de l'air." Nach נאגדא C könnte es auch das „Schlepptau" sein.

5) Es kann nicht zu גַּדָּא „Glück" gehören. „Glücklich" wäre גאדאנא.

6) Man denkt zunächst an einen Singular zu כיליאתא „Fangstellen", vgl. 143, 7, aber בגאואיהון zeigt, daß der Text hier nicht in Ordnung ist.

Schiffe. Gewähre du uns einen Anteil, und wir wollen dir einen
Anteil an dem geben, ‖ was wir haben. Verbinde dein Schiff mit 154
dem unsrigen und kleide dich in Schwarz wie wir, damit du, wenn
du deine Lampe hochziehst, etwas findest, damit die Fische ⟨nicht⟩
5 deinen Glanz sehen[1] und dein Schiff Fische aufnimmt. Wenn du
(auf uns) hörst, wirst du Fische fangen, sie in dein Schiff werfen
und Geschäfte machen. Wenn du auf unsere Rede[2] nicht hörst,
wirst du Salz essen, verrichtest du aber unsere Werke, so wirst du
Öl und Honig essen. Du rührst einen Brei ein, du füllst Becher
10 und verteilest sie unter alle Fischer. Wir setzen dich als Haupt
über uns alle ein. Die Fischer versammeln sich bei dir[3], die ersten
folgen dir hinten nach, sie werden deine Sklaven, und du nimmst
drei Teile von dem, was uns zufällt. Unser Vater soll dein Diener
sein, und wir wollen uns deine Hörigen nennen. Unsere Mutter
15 soll auf deinem Lager (?) sitzen und Netze knüpfen, sie soll deine
Dienerin sein ‖ und dir Garne jeglicher Art knüpfen. Sie soll die 155
Zederstücke[4] verteilen und Bleistücke in die Maschen legen; Maschen,
Maschen, die dann schwerer sind als alle Welt. Sie soll das Wasser
durch die Garne teilen, und wenn die Fische hineingeraten, sollen
20 sie gehemmt werden. Sie kennen dann nicht den Weg, den sie
suchen, und wissen nicht zu ihrem Wege zurückzukehren. Wie
Mauern, die zusammenstürzen, kommen sie und fallen auf die Guten.[5]
Sie lassen nicht die Fische sich aufrichten, noch das Gesicht[6] nach
dem Geröll zu wenden.[7] Sie lassen sie tief unter den Schlamm

---

1) לא ist störend, denn die Fische werden durch Licht angezogen, vgl. auch 157, 9 f.

2) שותאן ist zu שותאפאן unter Einfluß von 153, 10 verderbt.

3) ריש כולאיאן ist irrtümlich aus der vorhergehenden Zeile wiederholt.

4) Wohl die Holzstücke, die in den einen Rand des Netzes gesteckt werden, damit er oben schwimme. Am Tiberiassee verwenden sie jetzt Kork (*fellîn*). Daß שותא, אשותא „Zeder“ oder die weibliche Zeder sei, ist nicht völlig sicher, vgl. Meissner, *Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft* XVIII (1913), 2, p. 35. An dem anderen Rande werden Bleistücke befestigt, um ihn nach unten zu ziehen, vgl. auch S. 148[5].

5) Dies ist doch wohl hier der Sinn. Subjekt sind die Netze. Siehe auch 157, 12 und zu 149, 6.

6) אנפה steht für אנפיא.

7) Die Laichstelle aufzusuchen, oder um sich da zu verbergen.

sinken und schließen sie ein ....[1] Sie tragen sie in Haufen zusammen und schütteln sie (?) aus dem ......[2] Da gibt es ein ....[3], in das die Fische geraten und gehemmt werden. Auf den ....[4] des .... ist Flechtwerk[5] aufgerichtet, zwischen zwei Maschinerien.[6] Hingeworfen sind Netze und ...., die mit schlechten 156 Datteln[7] als Köder angefüllt sind, || die Tod essen lassen. Wehe dem Fische, der von ihnen geblendet ist[8], dessen Auge das Licht nicht schaut. Weise sind die Fische, die sie kennen. Sie gehen an allen Ködern vorbei. Sie gehen hin und .....[9], und die Netze werden ihnen dort zum Lager. Einer von tausend sieht es, und von zweitausend sehen es zwei. Sein .....[10] ist geschlossen, und eine Glocke ist an dessen Pförtchen gehängt. Eine Glocke, die in Frevel geschmiedet ist und alle Welt einfängt. Dort ist das Wasser mit Fenchel gemischt .... Pflöcke (?) des Todes. Wehe den Fischen, die in sie hineingeraten."

Als der Fischer dies hörte, stampfte er auf das Schiffsvorderteil. Der Fischer stampfte auf die Schiffe der Fischer, da lagen die Fischer dicht zusammengedrängt[11] in den Lachen, zusammen-

1) Eigentlich „zusammen mit dem Kranze". Mit כלילא ist hier anscheinend ein Gerät oder eine Vorrichtung zum Fangen gemeint. Oder ist vielleicht כיליא zu lesen? Siehe die Variante zu כאליא und S. 156[6] zu עכילתא.

2) Nach מינה müßte man annehmen, daß אטאריא, טאריא Singular sei. Danach wäre der Stamm טרא wie bei טארילון. Aber wenn nur der Text in diesen Dingen zuverlässig wäre, siehe zu 153, 9! Ez-Zahâwī dachte an arab. إطار „Reifen", was nicht paßt.

3) Aus בית und זנק zusammengesetzt?

4) Im Assyrischen bedeutet *gašīšu* „Stange", wofür Muss-Arn., 233a auch *giššu* anführt. Natürlich kommt auch ܓܫܐ „Boden" Payne-Smith, 791 in Betracht.

5) Gehört vielleicht zu כרג. Das davorstehende רמילה paßt nicht zu מיתרין; es ist wohl aus der folgenden Zeile hierher geraten.

6) Siehe zu 97, 8.

7) Siehe zu 151, 13.

8) Siehe Nöld., p. 147[3].

9) Die Worte von אזליא ואנקיא an scheinen sich wieder auf die unklugen Fische zu beziehen. Hinter ואנקיא ist vielleicht eine Lücke, vgl. 151, 13; 157, 9.

10) Mit Beziehung auf eine Fanganlage.

11) Die gewöhnliche Bedeutung von קפא „schwimmen" (siehe S. 145[4]) paßt hier nicht, denn es heißt nachher ולאסאלקיא. Für die gegebene

gebunden wie Getreidebündel, und können nicht emporsteigen. Das Rohr schlägt ......[1], und die Fische der Meere lagern[2] über den Fischern. || Sie murren im Sumpfe, und das Wasser umringt sie im 157 Kreise (?).

5 Da sprach er schreiend[3] mit seiner Stimme. Er redete mit seiner hehren Stimme und sprach zu den Fischfängern: „Fort von mir, ihr stinkigen Fischer, ihr giftmischenden Fischer. Gehet, gehet, fanget Fische, die euren eigenen Schmutz ....[4] Steiget zu eurem ....[5] hinab und gehet an das Ende des Überganges. Ich bin 10 kein Fischer, der Fische fängt, und meine Fische sind erprobt. Sie werden nicht durch den Haken mit schlechten Datteln gefangen, einem Fraß, den [meine?] Fische nicht essen. Sie geraten nicht[6] in die farbigen[7] Netze, und nach den Lampen der Lüge wenden sie sich nicht.[8] Sie sinken nicht vom Schlamme des Wassers her- 15 unter, und nach dem ...... des Truges gehen sie nicht. Sie[9] teilen nicht das Wasser ******, die auf die Guten fallen sollen. Wenn die Fischer das Wurfnetz über sie werfen, reißen sie das Netz auseinander und machen sich frei.[10] Es wird keinen || Tag in der Tibil 158

Auffassung muß man sich auf ܩܦܘ Pešîttā zu Exod. 15, 8 stützen, das allerdings durch קְפָאוּ beeinflußt ist.

1) „Und geht“ paßt weder inhaltlich noch formal.

2) Vielleicht ונונא יאמאמיא שאכביא, vgl. 160, 8.

3) צנק ist hier schlecht am Platze, da es „wiehern; kreischen“ (von Vögeln) bedeutet.

4) Man erwartet אכליא, das wohl ausgefallen ist. Hier scheint eine größere Lücke zu sein, deren Rest נמור ist. Im jetzigen Text läßt es sich weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden verbinden.

5) Hier und 160, 8. Auch aus der anderen Stelle läßt sich der Sinn nicht erschließen.

6) Siehe S. 155[2].

7) Seine Netze sind natürlich weiß.

8) Im Syrischen findet sich ܨܡܪ besonders in den Bezeichnungen für Strangurie, sonst hat es auch die Bedeutung „sich wenden“, vgl. Löw, p. 323 f. Diese paßt hier sehr gut (siehe S. 157[1]), ebenso GR 280, 12. An dieser Stelle ist צאמאר Pael Perf. nach dem danebenstehenden קאיים, obwohl ringsherum Participia act. stehen. „Und wenn seine (des Königs der Finsternis) Scharen von ihm davonlaufen, bringt er sie durch sein Wort zurück, und die Dämonen, die er wünscht, wendet er um und stellt sie vor sich auf.“

9) Wohl Netze gemeint, siehe 155, 3 ff.

10) Siehe oben S. 148[5].

geben, an dem die Fische die Fischer fangen. Es wird keinen Tag in der Tibil geben, an dem die Taube den Raben liebt.[1] Verflucht seid ihr, ihr stinkigen Vögel, und verflucht euer Nest[2], daß es sich nicht fülle. Wehe eurem Vater *Sirmā*[3], dessen Lager im Rohr ist. Wehe dir, hungrigem *Safnā*[4], dessen Flügel[5] in der Tibil nicht trocken werden. Wehe dir, stinkigem *Sagiā*, der du die Fische siehst und seufzest. Er schreit und weint bitterlich, wenn er nach den Fischen schlägt und keine erreicht. Wehe dir, *Arbânā* .....[6], der du aus den Tiefen die Fische holst. Wohl dem, der sich aus den Krallen derer befreit, die Fische fangen. Wohl dem, der sich von den Männern befreit, welche die Tibil hüten. Fort, fort, ihr Planeten, seid ein Anteil eurer eigenen Häuser. Wasser || mischt sich nicht mit Pech[7], und das Licht wird nicht zur Finsternis gerechnet.[8] Der Teilhaber der Vollkommenen kann nicht euer Teilhaber genannt werden. Der Gute kann nicht zu den Bösen, nicht der Böse zu den Guten gehören.[9] Euer Schiff kann sich nicht mit dem meinigen verbinden[10], nicht euer Ring[11] an meinen Ring gelegt werden. Da ist euer aller Haupt, zählet euch zu seinem Reiche. Dieser euer grober Vater blieb im schwarzen Wasser stecken. Eure Mutter, die Netze und schwere Doppelmaschinen knüpft, habe ich mit dem Stabe (lebenden) Wassers gezüchtigt und ihr einen Spalt in den Kopf geschlagen.[12] Ich leite meine Freunde, richte sie in meinem Schiffe empor und führe sie an allen Zöllnern vorbei. Ich führe sie[13]

1) Vielleicht mit D מראהקא „verscheucht“, denn רחם Pael im Sinne „lieben“ ist zweifelhaft, vgl. DALMAN, *Wörterb.*, p. 383a.

2) Eigentlich „euer Stamm“.

3) ACD haben סירמא, B סידמא, vgl. auch 146, 12. Welche Lesung ist richtig? Ich kann die hier genannten Wasservögel nicht identifizieren, vgl. S. 143 f.

4) Die Lesung כאפנא wird durch כאפנא gestützt.

5) דכאנפאך steht für דגאנפאך; es ist durch כאפנא beeinflußt.

6) „Vernichtend“ oder פיסא mit gerundivischer Bedeutung?

7) Siehe S. 147[10].

8) Siehe auch GL 53, 22.

9) Im Text verkehrt.

10) Im Text ein Wortspiel.

11) Man erwartet eher עםקא „Schlinge“, vgl. 149, 11.

12) Vgl. GR 90, 24; 103, 10; 118, 10; 344, 22.

13) Hier dieselben Schwankungen in der Bildung des Part. act. mit dem Pronomen 1. sing. und folgendem Objektssuffix wie 43, 2 f.

durch den Durchgang[1] des Frevels[2], den Ort, wo die Fische gefangen werden. Ich lasse sie den Fischessern entfliehen[3], und ihr werdet in euren Škînās ein Ende nehmen. Ich und meine Freunde der Kuštā werden in der Škînā des Lebens Platz finden. ‖ Ich werde 160
5 sie auf Thronen unter glänzenden Fahnen in die Höhe ziehen." Die Sieben sind unterlegen, und der fremde Mann blieb siegreich. Der Mann von erprobter Frömmigkeit war siegreich und verhalf seinem ganzen Stamme zum Siege.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich
10 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

39. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Die Stimme des reinen Fischers ist es, der ruft und in den Lachen die Fische der Meere belehrt. Er spricht zu ihnen: „Richtet
15 eure ......[4] auf, steht aufrecht auf der Oberfläche des Wassers, dann wird eure Kraft doppelt so groß sein.[5] Hütet euch vor den Fischern, welche die Fische fangen und den Jordan schlagen.[6] Šilmai und Nidbai verfluchen sie, und sie gingen hin und ließen sich hinter mir eine Meile fern nieder.[7] Die Fische verfluchen ihr Wurfnetz
20 .... an ihrer Stelle."[8]

Als der Fischer so sprach, [indem] er alle [Fische?] warnte, [als] die Fischer seine Stimme hörten, kamen sie heran und sam-

1) Die Zöllner sitzen an der Durchgangsstelle, daher vermute ich מאברא. מארבא könnte „Lagerstätte" (רבע) sein.

2) Oder des Ulai? Siehe S. 152[3].

3) Siehe S. 133[8]. Vielleicht ist כאליא נוניא „den Fischfängern" zu lesen, vgl. כוליא in D.

4) Siehe S. 159[5].

5) Er hat die Täuflinge im Auge.

6) Vielleicht ist das Verfahren gemeint, das *Loghat el-Arab* III, p. 522 beschrieben wird. Die Fischer schlagen mit den Händen oder Stöcken auf das Wasser, um die Fische aufzuscheuchen und sie in ein spiralförmig aufgestelltes Netz hineinzutreiben.

7) Ich vermute שכין oder שכיב.

8) Die Worte scheinen einen Fluch zu enthalten. צאהוא am nächsten steht ציהוא, vielleicht „Geschrei" (Nöld., p. 66, 19; 102, 15), siehe auch Pogn., p. 91 und oben S. 21[3] zu בגאן. Nicht paßt صحو „heiterer Himmel" oder eine Bildung von صدى „dürsten". Vielleicht ist הוא abzutrennen, und צא ist der Rest eines Wortes oder einer Wortgruppe.

161 melten sich um ihn. Sie stellten sich hin, um ihn auszufragen, und wußten nicht, woher er kam. „Wo[1] warst du, Fischer“, fragen sie ihn, „daß wir deine Stimme nicht im Sumpfe hörten?[2] Dein Schiff gleicht nicht unserem Schiffe, und nicht ist dein ....[3] zwischen ******. Dein Schiff ist nicht mit Pech ausgepicht, und nicht gleichst 5 du den Fischern dieser Welt.“ Die Fischer sehen ihn, werden tiefrot vor Scham und bleiben auf ihrem Platze stehen. Sie sprechen zu ihm: „Woher kommt es, daß du fischest, ohne zu finden? Dein Schiff gleicht nicht unserem Schiffe; es leuchtet bei Nacht wie die Sonne. Dein Schiff ist vollendet in Äther, und wundersame Fahnen 10 ziehen sich darüber. Unser Schiff geht dahin im Wasser, doch dein Schiff zwischen den Wassern. Unsere Rohre, die aus unserem Sumpfe, murren über einander[4] und zerbrechen. Unter ihnen ist die Fischergabel des Zornes, an der ..... und ...... nicht sind.[5] Deine *zak(k)aitā*[6], Fischer, ist derart, daß, wenn die Fische sie 15 sehen[7], sie sich entfernen. Wir haben noch keine Fischer gesehen[8], 162 die dir gleichen. ‖ Der Wind trägt dein Schiff dahin[9], der Mast[10]

---

1) Vgl. Nöld., p. 206, 10.

2) Lies דלאשמאנאן.

3) Vielleicht auch ein Wort für Schiff. P. Anastase schreibt „peut-être تلّوى petite embarcation rapide“.

4) Daß sie die Fische fangen müssen.

5) Die Wendung findet sich auch GR 216, 14 und ist vielleicht von da entlehnt. Dort heißt es: „Der Aufrührerische gleicht einem geheizten Ofen (דוגא = אדוגא vgl. Nöld., p. 159, 17), der האוסיא ורויא nicht hat.“ האוסיא und רויא scheinen mir konkrete Dinge zu sein, die dem geheizten Ofen an sich fehlen oder, wenn sie fehlen, seinen Nutzen verringern oder aufheben. „Wasserbassins“, wie Nöldeke p. XXXIII, 17 f. annimmt, paßt nicht. Sie erwartet man nicht bei einem Ofen, außerdem heißt „Bassin“ הוס, vgl. S. 9, 4. Daß האוסיא ורויא „Erbarmen und Geneigtheit“ (רעא) sei, ist unwahrscheinlich, nicht bloß wegen der Endung יא bei האוסיא, die durch רויא veranlaßt sein könnte. Aber unser Verfasser hat die Worte so oder ähnlich aufgefaßt, denn er setzt sie in Gegensatz zu רוגזא. Jedenfalls ist hier דהאוסיא zu lesen.

6) Siehe oben S. 48[4].

7) Man erwartet nach der anderen Stelle eher, daß sie sie hören.

8) Lies לאהזילאן.

9) So auch דרא ב GR 216, 15 f.: „Der Wüterich gleicht dem lodernden Feuer, das der Wind weiterträgt.“

10) Gehört wohl zu ܐܣܛܘܢܐ Fraenkel, WZKM III (1889), p. 181; Brockelmann, Lex., p. 20b, 505b. C hat zwar hier סקאריא, aber 163, 2

..... dem Fischer und ein Steuer, das in den Wasserlachen leuchtet.[1] An deinem Wurfnetz ist keine Leine, und .....[2] haben sie nicht darum gelegt. Nicht sind daran ....[3], die ein listiger Anschlag gegen die Fische des .....[4] sind. Du hältst dein Garn ....[5] und hast keinen Klopfer[6] und keine Axt. Dein Garn fischt nicht im Wasser[7] und ist nicht gefärbt[8], um Fische zu fangen."

Als die Fischer so sprachen, erwiderte ihnen der Fischer: „Wohlan[9], ihr Fischer und Söhne von Fischern, fort, entfernet euch von mir.[10] Fort, steiget zu eurer Ortschaft, der Ruine Jerusalem, empor. Fraget über mich euren Vater, der mich kennt, fraget eure Mutter, die meine Magd ist. Saget ihm, da ist ein Fischer im Boot, ‖ an dem vier ....[11] sind. [Da ist] ein Steuer, und es steht darin, 163 und ein Mast .... und Lösungen.[12] Sie zerstören das Land Jerusalem."

Als sie dies vom Fischer, der hierher gegangen ist, hörten und erkannten, sprachen sie zu ihm: „Habe Mitgefühl, Nachsicht und Erbarmen mit uns und vergib uns unsere Sünden und Vergehen. Wir sind deine Sklaven, zeige dich uns nachgiebig. Wir wollen auf deine Fische achtgeben, daß keiner von ihnen fehlt. Die

haben alle Handschriften סקיריא. Auch GR 273, 15 geht trotz der Verschiedenheit der Varianten das Jod durch, entsprechend *ἱστοκεραία*. Zu trennen davon ist סקיר GL 58, 13; Nöld., p. 46, 7 ff.

1) Lies דנאהאר?

2) Schwerlich mit ܦܘܠ̈ܐ Löw, p. 312 grüne Bohnen als Köder zu verbinden.

3) Es ist zweifelhaft, ob hier אשוהא (vgl. S. 157[4]) vorliegt. B hat אשהיא, in AC zweifelhaft, ob אשהיא oder אשוהיא.

4) Siehe S. 149[2].

5) Siehe S. 150[3].

6) Gehört wohl zu נקש, vgl. auch die Lesart in B.

7) Ich vermute לא שאליא במיא = ܠܐ ܫܐܠ ܒܡܝ̈ܐ.

8) Wie ihre Netze, vgl. S. 159, 13.

9) „Meine Brüder" paßt nicht. Es ist eine Interjektion und entspricht עהאר S. 149[6]. Nach dem mißverstandenen אהאר schrieb man dann auch ובנאר statt ובניא.

10) Siehe auch GR 333, 6; Nöld., p. 237, 20 f.

11) Vgl. auch 148, 13. Kaum aus דיקליא („Masten", vgl. دَقَل) oder דימיא, assyr. *dimmu* „Säule, Stange" verderbt.

12) Vielleicht s. v. w. „Zerstörungen", vgl. das folgende פאיסילה. Siehe auch zu 273, 16.

Knechte deiner Jünger wollen wir sein, die deinen Namen in Kušṭā nennen. Wir wollen andauernd auf alle achtgeben, die deinen Namen nennen.“

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Der Eisenschuh.

Die beiden folgenden Kapitel sind parallele Stücke. In beiden sucht Rûhā den Hibil-Zîwā, bzw. den fremden Mann zu überreden, daß er bei ihr seine himmlische Stimme und seinen himmlischen Gesang vernehmen lasse. In beiden wird sie abgewiesen. Die einleitenden Worte stehen in beiden Kapiteln in Widerspruch mit dem weiteren Inhalte der Stücke. Die Einleitung lautet so, als ob der Uthra in der jenseitigen Welt wäre, während er weiterhin (vgl. besonders 164, 8) in der Unterwelt mit Rûhā spricht. Die Ausdrücke מן לבאר, מן להיל finden sich in demselben oder ähnlichem Zusammenhange auch 45, 12; 245, 12; GR 367, 24; 368, 10. Daß מן להיל nur die Herkunft des Uthra bezeichne (ein Uthra von jenseits her predigt), ist nach der Gegenüberstellung im parallelen Satze nicht wahrscheinlich; es hieße auch דמן להיל. Man hat hier eben wieder eine der Unebenheiten in der Darstellung, denen man auch sonst so oft im mandäischen Schrifttum begegnet.

Im zweiten Abschnitt begründet der fremde Mann die Ablehnung damit, daß er kein גוסאנא sei, der vor dem Volke Musik mache. Das Wort findet sich im mandäischen Schrifttum nur noch im *Asfar Malwâšē*, p. 88, 2: באבאהאתא דאולא אבו תיארים ועמא תיאשפאל ואבו גוסאנא עו דאיאנא דמאתא האויא „Wenn bei ihren Eltern der Wassermann ist, so wird sie ihren Vater erhöhen und ihre Mutter erniedrigen (l. תיאשפיל), und ihr Vater wird גוסאנא oder Ortsrichter sein.“ Hier scheint גוסאנא nach dem Zusammenhange eine angesehene Stellung zu bezeichnen. Nach dem Johannesb. bedeutet es aber offenbar das Gegenteil, und Näheres erfahren wir aus den einheimischen syrischen Wörterbüchern. Bar ʿAli, s. n. 2802 und Bar Bahlûl, col. 471, 2 (vgl. auch Payne-Smith, 685) führen beide ܓܘܣܢܐ als Bezeichnung für die زُطّ, die Zigeuner, an. Dies paßt für unsere Stelle vorzüglich.

Schon in vorislamischer Zeit saßen Leute von Sind im südlichen Babylonien und den benachbarten Gebieten. Große Massen von ihnen

wurden unter den Omaijaden in den Sumpfgegenden am unteren Tigris angesiedelt, und sie haben später den ersten abbassidischen Chalifen viel zu schaffen gemacht. Vgl. M. J. de Goeje, *Mémoires d'histoire et de géographie orientales. III. Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie,* Leiden 1903, p. 1 ff. Im Gothaer Bar ʿAli, wo, wie الجوسانى والجواسنة zeigt, ܓܘܣܢܝܐ statt ܓܘܣܢܐܝ trotz der Stellung zu lesen ist, werden die زُطّ auch مياسنة, ܡܝܫܢܝܐ, Leute von Maišân, genannt. Daher ist es nicht auffallend, sie in den mandäischen Schriften erwähnt zu finden. Auch von den Syrern werden sie als Musikanten (مطربون) bezeichnet. Im Syrischen schwankt die Überlieferung zwischen ܓܘܣܢܝܐ und ܓܘܣܢܝܐ, das Mandäische hat nur גוסאנא. Die Schreibung ܓܘܣܢܝܐ ist wohl durch das genuin syrische ܓܘܣܢܝܐ „der Schutz suchende Flüchtling" beeinflußt. Daß der Name mit diesem Worte identisch sei, glaube ich nicht; wahrscheinlich steckt ein Zigeunerwort darin.

Die hiernach gesicherte Bedeutung von גוסאנא zwingt uns, im *Asfar Malwâšē* גוסאנא und דאיאנא דמאתא in gegensätzlicher Bedeutung aufzufassen: er wird zum Vagabunden herabsinken oder ein angesehenes Amt bekleiden, obwohl dies zum einheitlichen תיארים schlecht paßt.

40. — Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kušṭā.

Ein Uthra predigt von jenseits her, und Rûhā antwortet ihm aus den Toren der Finsternis. „Wer bist du von den Uthras", fragt sie ihn, „daß deine Stimme so lieblich und dein Gaumen so süß ist?" Darauf erwidere ich ihr: „Der Anschrei des Lebens über dich, du böse Rûhā, du Rûhā, die du immer nach Bösem trachtest. Ich bin Hibil-Zîwā, ich bin ein Eisenschuh[1], ein Eisenschuh bin ich, der die Finsternis niedergetreten hat." Da geht sie an ihn heran und spricht: „Nimm von mir geliebtes Gold und Silber, das mehr wert ist als Weib und Kind, und singe mir etwas von deinem hehren Gesange." Doch ich erwidere ihr: „Ich bin ein gewappneter Uthra, der gegen die Dämonen ausgezogen ist; ich bin gekommen, um die Finsternis niederzutreten. Ein gewappneter Uthra bin ich, den das Leben gewappnet und ausgesandt hat. Ein gewappneter Uthra bin ich, der König über alle Welten. Ein gewappneter Uthra

---

1) קורפידא findet sich sonst im Mandäischen nicht. Es ist wie ܩܪܦܝܣ κρηπίς oder κρηπίδιον, vgl. Fraenkel bei Brockelmann, Lex., p. 509a.

bin ich, dessen Kraft hart gegen euch ist. Ein gewappneter Uthra bin ich, der mehr als alle übrigen Uthras gewappnet ist.“[1]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

41. — Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kušṭā.

165 ‖ Der Mann predigt von jenseits her, und Rûhā erwidert ihm aus den Toren der Finsternis. Gold holt sie[2] in Körben[3], und an die Spitzen ihrer Haarlocken[4] steckt sie Perlen. Sie begibt sich zu ihm und spricht: „O du fremder Mann! Nimm von mir geliebtes, teures Gold[5] an und wunderbare Perlen und singe mir von deinem hehren Gesange. Trage vor mit der Stimme des Lebens und belehre mich von Grund aus.“ Doch ich erwidere ihr: „Verschwinde und mache dich davon[6] von mir, du Rûhā, die du auf Böses sinnest.“ Da kommt Namrus heran, nähert sich ihm und spricht: „O du fremder Mann, trage mir von deiner wunderbaren Predigt vor.“ Doch ich antworte ihr: „Halte dich still, Namrus, und dein Zorn laste auf dir. Ich bin kein Zigeuner, der vor niedrigen Leuten Musik macht. Ich bin ein Mann aus der anderen Welt, ein Eisenschuh bin ich, dessen Wort und Gesang Keulen und Schläger[7] für

---

1) Auch GR 258, 26 wird Hibil von den Bösen aufgefordert, ihnen etwas vorzusingen, aber dort geht er auf ihre Bitte ein.

2) Das Verb kann sich nur auf Rûhā beziehen, trotz נאסיב.

3) GR 225, 8; 333, 19, im *Mand. Diwan* 33, sowie in dem Stücke rechts neben 30 und sonst kommt קופא, קופיא vor, doch im Sinne „Affe“. Hier ist es wohl = קְפִין, vgl. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 271a.

4) צוציתא = ܨܘܨܝܬܐ findet sich nur an dieser Stelle. *Erubin Babli*, f. 100b heißt es מגדלת שער כלילית „sie lockt sich das Haar wie eine Lilith“.

5) דיאקיר bzw. דיאקאר oder יאקרא ist richtig, vgl. 164, 6. Das ד wird durch דשאנין gestützt. Vielleicht war auch hier die Stelle vollständiger, wie in 164, 6.

6) Ähnlich Cod. Par. 15, f. 17a = Cod. 25, f. 21a: עתיכפאר ועתיגלון מן קודאמאי מיתיא בישיא דהייא לאהזון „Verschwindet und machet euch davon von mir, ihr Toten, ihr Bösen, die ihr das Leben nicht geschaut habt“. GR 353, 24; GL 53, 21 steht in der ähnlichen Wendung das Ethpaal von כפר. — עתיגליא gehört zu גלא „in die Verbannung gehen“.

7) Ich lese קולפיא ואכליא, vgl. B. — אכלא, besonders häufig transzendental als אכלא דזיוא bezeichnet (GR 333, 5; 353, 11; 354, 7;

die böse Rûhā sind." „Wohlan", sagt sie zu ihm, „so mag denn die Kuštā dich heil erhalten, Guter, und heil erhalten das Wort, **166** in dem du dich geäußert hast."[1]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich 5 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

Die Mysterien.

Nach einer vielverheißenden Einführung kommen Äußerungen über die ראזיא dieser Welt, bei denen man, wie man auch den Sinn von ראזא fassen mag, keinen verständigen Sinn in der Aufzählung durchführen kann. 10 Bei ראזא denkt man wie bei *μυστήριον* zunächst an die tiefere, nur den Eingeweihten durchsichtige Bedeutung eines Dinges, einer Erscheinung oder einer Handlung. Das Mysterium des Salzes soll die Seele sein. Das Salz wird im Kultus unter den Ingredienzien für den Räucherofen (טאריאנא) verwandt und wird so oft erwähnt. Diese Ingredienzien werden als ראזיא 15 bezeichnet: Morg 183; Cod. Par. 15, f. 45b. Aber diese Auffassung paßt nur für die eine Stelle. Anderwärts sieht es aus, als ob ראזא das Symbol, die symbolische Äußerung wäre, so wenn gesagt ist, daß das Mysterium der Erde die Ruhe, das Mysterium des Lichtes der Tag, das Mysterium des Todes der Schlaf, das Mysterium des Körpers die Rose sei. Durch- 20 führen läßt sich aber auch dieser Sinn nicht, und das Stück bleibt voller Widersprüche und Unverständlichkeiten. Ich übersetze ראזא durchgehend mit „Mysterium" und lasse den Widersinn so, wie er dasteht.

42. — Die Stimme des Mandā dHaijē ist es, der ruft und seine Freunde aufklärt.[2] Er erklärt den Männern von erprobter 25 Frömmigkeit die Mysterien dieser Welt[3], der Welt voller Mysterien

363, 23 und sonst), ist, wie schon die Verbindung mit מחא zeigt, ein Instrument zum Schlagen, dessen Wirkung man als „vernichtend" ansah. Wie hier mit קולפא verbunden, steht 273, 15 אכלא, Morg 194, 2; 195, 6 (an beiden Stellen אכלא zu lesen); 195, 12 אכלא דפארזלא mit נארגא „Beil", Morg 258, 7, 1; 259, 9, 3 אכלא דזיוא noch mit סיכינא „Messer", סיפא „Schwert" und שוטא „Geißel" zusammen. Die im *Mand. Diwan* 29 von den beiden Figuren links hochgehaltenen Gegenstände werden in den Überschriften als אכלא דזאהבא und als אכלא דנהאשא bezeichnet.

1) Auch GR 240, 15; 343, 23; Morg 164 f.

2) So fängt auch das Stück GR 366, 4 an.

3) ראזיא דהאזין אלמא in anderem Zusammenhange GR 338, 1.

und Winke, der Welt voller Mysterien, die noch kein Mensch erkannt hat. Das Mysterium der Erde ist die Ruhe, das Mysterium des Ambosses der Himmel.[1] Das Mysterium des Lichtes ist der Tag, das Mysterium der Finsternis die Nacht ********* das lebende Wasser *********.[2] Das Mysterium des Salzes ist die Seele[3], das Mysterium des Schwertes das Feuer. Das Mysterium des Todes ist der Schlaf[4], das Mysterium der Welten ist Adam, das Mysterium des Ersten sein Sohn. Das Mysterium des Gewölbes ***** der Leute von erprobter Frömmigkeit ist ....[5] Das Mysterium der Milde ist die Augen zuzudrücken[6] und hundertundeins zu wissen. Die Mysterien der Taufe sind eins zu sagen und [hundertund]eins zu hören.[7] Das Mysterium || der Perle ist, eins zu sagen und [hundertund]eins zu hören. Das Mysterium der Liebe ist, die Augen auf den Straßen zuzudrücken und [hundertundeins] zu wissen. Das Mysterium der Armut ist, in die Welt hinausgesandt zu werden.[8] Das Mysterium der Auserwählten ist die Myrte und das Mysterium des Körpers die Rose.[9] Denn wie die Myrte frisch prangt, so prangen die Auserwählten, doch wie die Rose zerfällt, so zerfallen

1) Auf dem Amboß wurde die Erde gedichtet; es ist nicht zu ersehen, wie er den Himmel darstellen soll.

2) Hier ist jedenfalls eine Lücke. Ursprünglich hat vielleicht מיא הייא parallel נורא gestanden.

3) Vgl. die Vorbemerkung. Eine interessante Stelle über das Salz habe ich S. 6 zitiert.

4) Tod und Schlaf sind oft zusammengestellt. *Berakhoth Babli*, f. 57b: שינה אחד מששים למיתה „Der Schlaf ist ein Sechzigstel des Todes". Ilias 14, 231; 16, 672 und sonst oft in den antiken Literaturen, vgl. Roscher's *Lexikon* I, 2846. Im Grimmschen Märchen „Die Boten des Todes" (177): mein leiblicher Bruder, der Schlaf.

5) Mit קומבא ist wohl das Himmelsgewölbe gemeint, vgl. 2, 8. Dazwischen und דבהיריא זירקא ist eine Lücke. Die folgenden Worte sind so, wie sie dastehn, unverständlich. C hat עלא, B עלה, in AD unsicher. Zu דבהיריא vgl. 167, 3.

6) Wohl מיכבאש איניא, siehe weiterhin.

7) Lies ומישמא מא והדא. Der Fehler ist durch Haplographie entstanden. Infolge der häufigen Verbindung אמאר ויעשתמא (siehe S. 2[4]) wurde hier und weiterhin ומישמא zu ומישתמא.

8) Schwerlich in Ordnung. מישתאדריא Nöld., p. 13, 22f. beruht auf einem Versehen.

9) Lies ראזא דפאגרא (oder דפאגריא) וארדא.

auch die Körper.[1] Die Körper zerfallen, und das Maß der Welt wird voll.

Woher bist du, wahrhafter Mann, gekommen, der du die Schändlichkeiten dieser Welt aufzählst?[2] Ich bin ein Mann aus der anderen Welt, auf dessen Haupt das Mal aufgerichtet ist. Das Mal ist auf meinem Haupte aufgerichtet, und ich steige damit zum Lichtort empor.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Ermahnungen.

43. — Die Stimme des Mandā dHaijē ist es, der als Richter in die Welt kommt. ‖ Er richtet die Ganzibrās und erzürnt die Tempelvorsteher.[3] Er richtet die, welche Gebet für Lohn und Almosen lehren[4], die man ihnen gegeben. Man hat ihnen Lohn und Almosen gegeben, und sie brachten sie in ihr Schatzhaus[5] und verbargen sie da. Sie brachten sie in ihr Schatzhaus und verbargen sie da, weil die Rede des Lebens aus ihrem Sinne gewichen ist.

Die Stimme des Mandā dHaijē ist es, der ruft und alle seine Freunde belehrt: „Lasset euch durch mich warnen, meine Brüder, lasset euch durch mich warnen, meine Freunde! Lasset euch durch mich warnen, meine Brüder, vor dem Tode, den die Tempelvorsteher

---

1) Im *Targum Šeni* zum Buche Esther ed. David, p. 19 ob. werden in Anknüpfung an הדסה als Namen für Esther die Frommen der Myrte gleichgesetzt: צדיקיא מתילין כהדסה. Weiterhin: דאיך דלא אסא יבש קייטא וסתיוא ואוף צדיק[י]א כדין אית להון חילקא בעלמא הדין ובעלמא דאתי. „Wie die Myrte Sommer und Winter nicht vertrocknet, so haben auch die Frommen Anteil an dieser und an der kommenden Welt.“ Vgl. auch *Megillah Babli*, f. 13a.

2) Wenn auch dieser Sinn für das Aphel von מנא ungewöhnlich ist, ist er doch hier anzunehmen. An dieser Stelle werden die גנביא nicht aufgezählt, wohl aber GL 129 unt. Zur Bedeutung vgl. S. 104[2].

3) ריש מאשכנא (bei Nöld., p. 186 unt. nicht richtig übersetzt) scheint sich mit ריש אמא, der Bezeichnung des höchsten geistlichen Würdenträgers der Mandäer, zu decken.

4) Sonst steht für „lehren“ das Aphel.

5) Ein Wortspiel mit גאנזיברא, das eigentlich „Schatzhalter“ bedeutet.

sterben. Sobald ihr Mund sich öffnet, sterben sie, und sobald ihre Augen sich schließen, werden sie wegen ihrer Seele zur Rechenschaft gezogen.[1] Denn dort werden sie eine Prüfung zu bestehen haben. Eine Prüfung werden sie dort zu bestehen haben." Er sagt zu ihnen: „Her zu mir[2], ihr Lehrer, von denen man verlangt, ohne daß sie 5 gewähren wollen; sie stürzt man herab.[3] Her zu mir, ihr Scholaren, die man lehrt, ohne daß sie lernen wollen." Dort richtet er Vater und Sohn, richtet Lehrer und Schüler, richtet[4] Mutter und Tochter, 169 richtet dort || Schwiegermutter und Schwiegertochter. Dort richtet er den Knecht und seinen Herrn, den Lohndiener und seinen Lohn- 10 herrn. Alle Rechtssachen richtet man, und alle erledigt man, nur nicht den Handel zwischen Mann und Weib, bis der Große ihm im Rechtshandel beisteht, Mandā dHaijē ihn freispricht, ihn emporhebt und aufrichtet im Hause der Vollendung.[5]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich 15 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

44. — Die Stimme des Lebens ruft: „Heil dem, der sich selber versteht. Ein Mann, der sich selber versteht, hat nicht seinesgleichen in der Welt.[6] Heil euch, ihr rechtschaffenen Diener, die ihr euch von allem Bösen ferngehalten habt. Wehe dir, böses 20 Herz, das Schlechtigkeit beherrscht[7] und das die Schlechtigkeit nicht in guter Güte ruhen läßt[8] ******* und die Gesinnung des Wüte- 170 richs, der vom Zorne des || Satans wurde ....[9]. Wer der Leidenschaft freien Lauf läßt[10], wird in den Tiefen hausen müssen. Wer

---

1) Der Zusatz בפאגראיהון in einigen Handschriften ist sekundär.

2) Wohl aus dem Imperativ sing. von אתא erstarrt.

3) Vgl. GR 230, 16 ff., doch מסאכרילון AD „man hemmt sie" (auf dem Wege) paßt auch.

4) דאינא ist durch ובראתא beeinflußt.

5) Die Sätze mahnen zur Friedfertigkeit in der Ehe.

6) Siehe auch 171, 2; 184, 5 f.

7) Oder „berät".

8) Lies ולאשאבקאלה. Man könnte בטאביא aus ACD übernehmen, aber טאבותא hätte dann keinen Sinn.

9) An den parallelen Stellen 182, 3; GR 20, 22 steht passender מליא, מיתמליא statt הויא. Vielleicht ist הוא בתיראתה zu lesen, sonst schwebt תיראתא in der Luft, denn es ist kaum mit דפארא zu verbinden.

10) פרע קנאה auch im Talmud: מאן דפרע קנאיה מחריב קיניה *Sanhedrin Babli*, f. 102b, vgl. dazu Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 332a.

seinen Mund zum Fluche öffnet, wird den Lichtort nicht schauen.[1] Wenn jemand seine Hände zum Schlage erhebt, so werden sie ihren eigenen Herrn mit dem Schwerte töten. Wehe dir, du weiter Bauch, der du dich an dieser Welt nicht hast sättigen können. Euch rufe ich zu und sage ich, ihr Männer, die ihr Almosen gebet. Gebet ihr, so bezeuget es nicht, bezeuget ihr es einmal, so tuet es nicht wieder. Gebet ihr mit eurer Rechten, so saget es nicht eurer Linken.[2] Wehe dem Weisen, der seine Weisheit nicht gelehrt hat.[3] Wehe dem Baumeister, der vor sich keinen Bau gebaut hat. Wehe dem Wegebauer, der für sich keinen Weg geebnet hat. Er steigt nicht empor, um den Ort des Lichtes zu schauen."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

45. — Die Stimme des Lebens ruft, die Stimme des gewaltigen Lebens.[4]

|| Die Stimme des Lebens ruft: „Ein jeder gebe auf sich selber acht. Heil dem, der sich selber kennt, und sein Herz ihm ein Baumeister ist. Heil den Leuten der Kušṭā: sie steigen empor und schauen den Ort des Lichtes. Wehe dem Ratgeber, der sich selber keinen Rat erteilt hat. Wehe dem Wegebauer, der sich selber keinen Weg geebnet hat. Wenn er darauf geht, soll er nicht ausgleiten?[5] Wehe dem Baumeister, der vor sich keinen Bau errichtet hat. Wehe der Mißgunst, daß die Bösen von dieser Welt nicht satt werden.[6] Wehe dem weiten Bauche, der, soviel er auch essen mag, nicht voll wird. Wehe der Doppelzunge, die über denselben Fall zwei verschiedene Urteile fällt. Wehe den Lernenden, die man lehrt, ohne daß sie lernen wollen. Wehe den einfältigen Narren,

---

Bemerkenswert ist, daß פרא קינא parallel לגט קינא (GR 16, 18) gebraucht wird, wie פרא יארדנא parallel לגט יארדנא.

1) Nach der Lesung in AC sind die Worte vielleicht zu לאייט לאיית דהאזילה herzustellen.

2) Die Mahnung auch GR 15 unt.; 35 unt.

3) לאסבאר steht in den Handschriften zusammen und wurde hier nur in der Not getrennt. Es ist לא אסבאר, doch siehe allerdings 168, 2.

4) Auch GR 356 f. Der Inhalt wiederholt sich zum Teil in Kap. 50.

5) Vielleicht ist auch hier, wie 182, 6 und GR 357, 4 דכד zu lesen. Dann wäre es keine Frage, sondern man hätte zu übersetzen: „damit er, wenn er darauf geht, nicht ausgleite".

6) Lies דלאסיבריא nach GR 357, 5.

die in ihrer Narrheit stecken bleiben. Wehe dem Weisen, der seine Weisheit nicht gelehrt hat. Wehe den Herrschern, die über Ver-
172 lassene herrschen und keine schönen Werke tun. || Sie fallen in das lodernde Feuer; mit ihren Händen schüren sie die Kohlen, und mit ihren Lippen fachen sie den Brand an. Wehe dem bösen Herzen, 5 das Schlechtigkeit beherrscht.[1] Schlechtigkeit beherrscht es, daher wird es mit dem Ende der Welt enden. Es wird enden und den Ort des Lichtes nicht schauen. Heil dem, der Gutes getan; wehe, wehe, ruft der, der Schlechtes getan.[2] Wehe dem Manne, der hatte und mit seinem Gute nichts Gutes getan hat. Sünden hat 10 er für sich begangen und vor sich Anstöße gehäuft. Heil dem Manne, der hatte und mit seinem Gute Gutes getan hat; er hat Lohn für sich bereitet. Seine Werke gehen vor ihm einher, seine Werke gehen einher vor ihm und bilden vor ihm eine Stütze[3] auf dem Wege. Eure Hände mögen Rechtschaffenes tun, damit ihr empor- 15 steiget und den Ort des Lichtes schauet."

Und das Leben ist siegreich.



Drei Wünsche.

Mit geringen Abweichungen auch GR 358, siehe auch 366. Das Stück ist hier zwischen die Ermahnungen eingeschoben, während es 20 passender mit Kap. 48 zusammenstände.

173 **46.** — || Aus dem Lichtorte bin ich hervorgegangen, aus dir, glänzender Wohnung. Aus dem Orte, den ich verlassen, begleitete mich ein Uthra aus dem [Hause des] Lebens. Der Uthra, der mich aus dem Hause des Lebens begleitete, hielt einen Stab lebenden 25 Wassers in der Hand. Der Stab, den er in der Hand hielt, war voller Ranken vorzüglicher Art. Er reichte mir von seinem Laube, davon fand mein krankendes Herz Genesung.[4] Wieder reichte er

1) Vgl. S. 170[7].

2) BE: „wehe dem, der Schlechtes tut". Im Ginzā steht beides nebeneinander.

3) Ginzā hat besser ומאסמיכילה.

4) Lies ניתאפא. Die Verbindung findet sich auch 204, 11 f.; GR 361, 6; Morg 55, 4 (= Oxf. 36b). Das Wort עתאפא steht außerdem noch

mir davon, da wurden Bücher dessen voll.[1] Zum dritten Male[2] reichte er mir davon, da richtete er mir die Augen im Kopfe empor.[3] Meine Augen richtete er mir im Kopfe empor, da erblickte ich meinen Vater und erkannte ihn.[4] Ich erblickte meinen Vater, 5 ich erkannte ihn und richtete an ihn drei Bitten.[5] Ich bat ihn um ein starkes Herz, durch das groß und klein[6] getragen werden kann. Ich bat ihn um Sanftmut, an der keine Auflehnung ist. Ich bat ihn um ebne Wege, damit ich in Heil emporsteige[7] zum Orte des Lichtes.

10 Das Leben wird hochgehalten | und ist siegreich, und siegreich 174 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

Ermahnungen.

47. — Aus dem Lichtorte bin ich hervorgegangen[8], aus dir, glänzender Wohnung. Mit Gewändern des Glanzes war ich be- 15 kleidet, und ein Kranz von Siegen[9] war mir um das Haupt gelegt. Ich kam und fand die Naṣoräer, wie sie am Ufer des Jordan dastehen. Ich richtete meinen Thron auf und setzte mich hin, wie

---

GR 182, 3; 183, 21; 275, 6; 370, 4; *Asfar Malwâšē* 51; 131 und sonst hier in Verbindung mit כצר „erkranken". Es ist Ethpaal von תפה. Auch an den von Levy, *Neuhebr. Wörterbuch* IV, p. 658 angeführten Stellen dürfte אִתַּפַּה zu lesen sein.

1) Man möchte hier מינה wiederholen. An der Parallelstelle im Ginzā steht „Bücher und Gebete wurden voll" (lies מלין). 371, 2 steht דראשיא וסידריא מלין C, danach auch Z. 11 f. Gemeint ist, daß Gebete, Predigten, Bücher davon ihren Inhalt erhielten.

2) Im Ginzā besser תאליח; תלאת ist nach תנא gebildet. Auch an der stilistisch übereinstimmenden Stelle Morg 68, 6 ff. steht תלאת nach תנא. Oxf. 48 b f. hat den Text besser: תנא דראשיבה טאבא כולהון בישיא טאביא הון תלאת דראשיבה טאבא כולהון תראנדאר וקאם.

3) Stilistisch nahestehend GR 367, 18 ff.

4) Auch GL 113, 21 f.

5) Lies שולאתא.

6) Obwohl die Nomina im Maskulinum stehen, sind sie doch wohl neutrisch, allgemein „große und kleine Dinge" aufzufassen.

7) Lies דעסאק.

8) Als Sprecher hat man sich hier etwa Mandā ḏHaijē zu denken.

9) Siehe S. 2.

ein Vater, der zwischen seinen Söhnen sitzt. Der Gute sitzt da und lehrt seinen Söhnen alles Wahre, an dem kein Irrtum ist.[1]

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr nicht Ehebruch begehet[2]; sehet zu, daß ihr nicht Diebstahl begehet; die ehebrechen und stehlen, steigen nicht zum Hause des Lebens empor. Nicht steigen 5 sie zum Hause des Lebens empor, nicht schauen sie den Ort des Lichtes.

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr keine Zauberei treibet und die Seele im Körper beklemmet. Die Zauberer und Fälscher wirft 175 man in siedende Töpfe, und Feuer ist || ihr Richter. 10

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr die Grenzen nicht verrücket, daß ihr den Grenzstein nicht versetzet.[3] Die Augen derer, die Grenzen verrücken, erblicken nicht das Licht.

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr nicht den Diener den Händen seines Herrn und die Magd den Händen ihrer Herrin ausliefert[4]; 15 den Schwachen überlasset nicht dem Mächtigen.[5] [Wer anders handelt], wird an einem abgelegenen Orte, im Hause der Zöllner, gefesselt, sein Auge sieht nur Finsternis, und sein Fuß findet keinen festen Boden.[6]

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr nicht (zur Frau) eine Magd 20 nehmet, die nicht freigelassen ist, und somit eure Söhne in ein Herrenhaus bringet. Denn sündigt der Diener eines Tages, so werden am Tage, wo sein Herr über ihn urteilt, die Sünden, die der Diener begeht, über das Haupt seines Vaters kommen.[7]

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr keine Deuter seiet und eure 25 Augen keine Winke geben. Denn die Deuter und Winker werden 176 den Wachtstationen zugeteilt werden. Den Wachtstationen || werden sie zugeteilt und mit hartem Gerichte gerichtet werden.

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr nicht Zins und Zinseszins verzehret, sonst werdet ihr im Finsterberge gerichtet werden. 30

---

1) Siehe zum Folgenden auch GR 20 f.; 300 f.; GL 103.

2) Zur Form תיגירון vgl. Nöld., p. 249, 21 ff.

3) רבא ist fälschlich in den Text hineingeraten, vgl. GR 40, 17; GL 52, 4, 9. Statt יומא ד̄ (aus Z. 9?) ist wohl עדילמא zu lesen.

4) Lies תימיסרון, vgl. die parallelen Stellen GR 14, 17; 35, 18.

5) Dieser Satz auch GR 66, 22.

6) Parallelen: 208, 4 f.; GR 376, 20 f.; GL 86, 1 f.

7) Vgl. GR 22, 7 f.; 43, 7 f.

Meine Söhne! Sehet zu, daß ihr nicht den Idolen, Satanen und Ekurs, dem Götzendienst und der Lust dieser Welt huldiget, denn über die Götzen und Satane wird ein hartes Urteil fallen, und ihre Anbeter werden nicht zum Hause des Lebens emporsteigen.
5 Nicht werden sie zum Hause des Lebens emporsteigen und den Ort des Lichtes nicht schauen.

Achtet auf das, was ich euch anbefohlen, und leget kein Zeugnis des Frevels und der Lüge ab; wegen des Zeugnisses des Frevels und der Lüge werden sie vor dem Richter zur Rechenschaft
10 gezogen werden. Vor dem Richter werden sie zur Rechenschaft gezogen werden, der alle Welt richtet. Er richtet jedermann gemäß seinen Werken und seinem Verdienst.

‖Meine Söhne! Alles, was euch verhaßt ist, tuet auch euren 177 Nächsten nicht an, denn in der Welt, in die ihr euch begebet, gibt
15 es ein schweres Gericht und Urteil. Schweres Gericht und Urteil gibt es darin, und jeden Tag werden bewahrte Mânās darin ausgewählt. Denn ein jeder, der beladen ist, steigt empor, doch wer leer ist, wird hier verurteilt.[1] Wehe dem Leeren, der leer[2] im Hause der Zöllner dasteht. Als er es in seiner Hand hatte, da gab
20 er nichts, dort wird er in seiner Tasche suchen und nichts finden.[3] Die Bösen und Lügner werden in die Finsternis gestürzt werden. Werfen wird man in das lodernde Feuer, in das lodernde Feuer wird man werfen den, welchem man ins Ohr gerufen, der aber nicht hören wollte. Ich zeigte ihm ins Auge, er wollte aber nicht sehen;
25 ich zeigte ihm, er wollte aber mit dem Auge nicht sehen.[4]

Das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

1) Vgl. 214 ob.; GL 90, 24.

2) Zum Schwanken zwischen ריקאן und ריקין (vgl. Nöld., p. 137, 13; 200, 21) siehe die Einleitung. Auch GL 132, 19 stehen beide Formen nebeneinander.

3) Vgl. Morg 35, 5 f.

4) Vgl. auch 237, 7 ff.; GR 23, 1 f.; Morg 69 unt. Wahrscheinlich hat auch hier ursprünglich דקרילה בעודנה ולאשמא קרילה ולאשמא בעודנה gestanden. Die beliebte symmetrische Gruppierung und Wiederholung hat in diesen Sätzen zu einer eigentümlichen Stellung geführt. בעודנה gehört eigentlich, wie es im zweiten Gliede steht, zu לאשמא, ebenso באינה zu לאחזא, in den vorderen Gliedern sind sie aber so gestellt, als ob sie zu קרולה und האזיתה gehörten. Vgl. auch ZDMG LXI (1907), p. 695[7].

Ein zweites Gebet.

Es ist wie das verwandte Stück 46 dem Ginzā entnommen (R 370).

48. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

178 || Kuštā! Dich bezeuge ich, wie ein Mann, der nach Erkenntnis sucht.[1] Zu dir lasse ich meine Augen emporschauen, du Gute, Auserwählte, Auserwählte des Lebens, die hierher gegangen ist. Sage meinem Herzen, daß es ausruhe[2], sage meinem Innern, daß es genese.[3] Sage meinen Gedanken[4], daß sie fest seien und an ihrem Platze haften. Sage dem Wächter des Meeres, daß er mir im Meere einen Übergang bewahre. Sage dem, der Flüsse überbrückt[5], daß er mir über die Flüsse eine Brücke baue. Sage dem, der Berge ebnet, daß er mir auf den Bergen einen Weg ebne. Sage dem Bildner, der Bildwerke und Bilder[6] herstellt: auf dein (eigenes) Haupt schlägt die Begierde.[7] Sage dem körperlichen Baumeister[8]: führe eilends deinen Bau auf. Eilends führe deinen Bau auf, denn gar bald mußt du ihn verlassen. Denn diese Welt ist vergänglich, 179 und ihre Werke gehen auseinander. || Verloren geht das geliebte Gold[9], und das Silber wird gesucht und nicht gefunden. Die Herzen der Freude[10] werden ausgerissen, und ihr Gesang geht dahin und wird zunichte. Der König läßt seine Krone im Stich, und die Edel-

1) Im Ginzā hat Cod. B דבאייא, ACD דבאיין. Dies ist irrtümlich aus דבאייא abgeändert, wie sonst oft die Endung ין aus יא, in der Annahme, es sei die Pluralendung. Es ist von PETERMANN fälschlich zu דבאניא hergestellt.

2) Lies nach dem Ginzā לילבאב נינהא.

3) Lies nach dem Ginzā תיתאספא, siehe S. 172[4].

4) Lies לרויאנאי bzw. על רויאנאי.

5) Nach dem Ginzā, wo למאצאר zu lesen ist.

6) Obwohl die Codd. und das Ginzā צורראתא haben, ist וצורראתא zu lesen, vgl. auch GR 177, 5.

7) Das ist wohl der Sinn der Worte. חבט בריש auch 62, 13; GL 10, 6; 44, 9. Vgl. auch GR 228, 25: „Sie lieben Bildwerke und gefärbtes Zeug, lieben die Wollust der Tibil."

8) דפאגריא ist so aufzufassen, siehe S. 57[1]. ארדיכלא דפאגריא entspricht ארדיכלא דטינא GR 6, 5 (vgl. vorher נאנגאריא דפאגריא), wo der Text gegen Brandt, Schr., p. 12[1] in Ordnung ist. Mit „Bau" im folgenden ist ein Bau zum Wohnen in dieser Welt gemeint.

9) Das Folgende auch GL 76 unt.

10) An den Parallelstellen 183, 10; GL 76, 19 steht גופניא האדויא.

leute gehen in die Gefangenschaft. Die Vollkommenen steigen zum Licht empor, doch die Frevler werden hier zurückgehalten.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Der Pflug.

49. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Jenseits, zu Seiten der außerweltlichen Glieder[1] der Kušṭā steht der Pflug. Es pflügt der Pflug, der kein Ochsenpflug ist und nicht von .... Sippe offenbart wurde.[2] Der Pflug ist ein Pflug der Kušṭā, die Lohn und Almosen aussät. Sonntag[3] faßt den Pflug an, und Bar-Haijē[3] hält die Saat. Ausgezeichnete Männer säen und streuen Edelsteine aus, streuen und werfen Perlen aus. Gute säen und streuen aus; sie brachten die Saat heraus und droschen sie in Generationen. Sie brachten sie heraus, droschen sie in Generationen und setzten über sie[4] Hüter ein. Hüter setzten sie || über sie ein, [180] die außerweltlich, gesegnet und fest über die Maßen sind. Ich spreche zu ihnen: ,,Ihr Hüter, die ihr Generationen[5] behütet, bewachet aufmerksam euren Wagen[6]; bewachet aufmerksam euren Wagen und

---

1) משארניא ist schwerlich nur eine späte Verschreibung, denn es hat eine Stütze in משארניאת עשאתא Nöld., p. 133, 2. Die Form ist freilich noch immer unklar. Sollte das א aus einer alten Glosse, die das fremde משורניא durch משאניא erklärte, in das Wort hineingeraten sein?

2) עתיגליא ist wohl in Ordnung, aber wahrscheinlich nicht die Endung von שורבתאי bzw. שורבאתאי BD. Vielleicht ist שורבתה „von ihrer (der Rûhā) Sippe“ zu lesen; hier spricht ein himmlisches Wesen. „Der nicht von meiner Sippe (d. h. der Gemeinschaft der Gläubigen) verbannt wurde“ könnten die Worte rein sprachlich genommen bedeuten (vgl. S. 166[6]), aber das paßt hier nicht in den Zusammenhang.

3) Vgl. S. 96[2].

4) Man kann עלאואיהון nur auf דאריא beziehen, vgl. auch 180, 2.

5) Es wurde von mir übersehen, daß B דאריא hat. Dies paßt besser als דארא.

6) Unsicher, ob אגלא s. v. a. עֲגָלְתָא ist. Es müßte der Wagen sein, der das Getreide heimfahren soll. Trotz der Parallele zu דארא ist in אגלא kaum أَجَل enthalten.

euren Weg, damit ihr euren Wagen unversehrt mitnehmen könnet." Jetzt geht Kuštā und kommt, nachdem sie einen Fächel lebenden Wassers in die Hand genommen hat. [Sie nahm] einen Fächel und belehrte die Guten, ihre Söhne[1]: Die Eifrigen, die eifrig sind[2], stürzen als Brunnen-.....[3] herab. Wiederum, die eifrig sind, stürzen als Ofen-.......[3] herab. Die Frauen, die nicht eifrig und unwürdig sind, sinken von ihrer Hürde herab. Sie sinken von ihrer Hürde herab und nähern sich dem Munde des Hengstes.[4] Erlöst[5] und errettet sind eure Seelen, meine guten Brüder und meine gläubigen Schwestern. Die vollkommenen Männer und vollkommenen Frauen werden erlöst werden. Sie werden aus dem Munde dieses || Hengstes erlöst werden, dessen Name Ur, Herr der Finsternis, ist.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Ermahnungen.

50. — *********[6] er handelt mit Lohn und Almosen, so wird er denn emporsteigen und den Ort des Lichtes schauen. Wehe den Machthabern, die über Verlassene herrschen und keine guten Werke tun: sie fallen in das lodernde Feuer; mit ihren Händen schüren sie die Kohlen, und mit ihren Lippen fachen sie den Brand an. Die erwerben und es nur ihren Kindern hinterlassen, gehen hin und sieden im Feuer. Sie gehen hin und sieden im Feuer, und ihre Herrlichkeit wird ihnen abgesperrt.[7] Wehe den einfältigen

1) Die Handschriften haben בניא, doch ist בניה oder בנאר zu lesen. Letzteres wäre als Anruf vom Satze abzutrennen.

2) שיה bezeichnet als Adjektiv eine gute Eigenschaft, vgl. S. 20[6]. Man erwartet hier dabei eine Verneinung, vgl. auch Z. 9.

3) Für אקשיא und אדופיא weiß ich nichts zu bieten. Die Wörter kommen sonst nicht vor. Die Abänderung von אדופיא zu אדוגיא hilft nicht viel.

4) GR 225, 24 hat לפומא דיעשנא שאפליא als Strafe, siehe auch oben S. 23[1].

5) Lies מפארקאן.

6) Der Anfang fehlt. Hier wird Ähnliches gestanden haben wie Qol 40, 19, vgl. auch Qol 64, 31; GR 340, 15.

7) Vgl. GR 17, 12, auch hier 93, 1.

Narren, die in ihrer Narrheit verstockt sind. Wehe den Lernenden, die man belehrt, ohne daß sie die rechte Weisheit lernen wollen; in der Finsternis werden sie untergebracht werden. Wehe den Lehrern, die man bittet, die aber nichts hergeben wollen. Wehe der Doppelzunge, die zwei verschiedene Urteile in derselben Sache fällt. Wehe dem bösen Herzen, das Schlechtigkeit ‖ beherrscht.[1] Schlechtigkeit beherrscht es, darum wird es am großen Tage des Endes ein Ende nehmen. Wehe dem Wüterich, der mit dem Zorne des Satans angefüllt ist. Wehe dem Baumeister, der vor sich keinen Bau aufgeführt hat. Er hat keinen Bau vor sich aufgeführt, auf den er, wenn er dahingeht, sich stützen könnte.[2] Wehe dem Wegebauer, der für sich selber keinen Weg geebnet hat, damit er, wenn er darauf geht, nicht ausgleite. Wehe dem, der gute Ratschläge erteilt, sich selber aber keinen Rat erteilt hat. Wehe dem, der hatte und von seinem Gute nicht Gutes gestiftet hat; hernach sucht er in seiner Tasche und findet nichts. Weil er es in seiner Hand hatte und nichts hergeben wollte, soll er am großen Tage des Endes ein Ende nehmen. Wenn jemand mit eigner Hand seine Augen blendet, wer soll ihm ein Arzt sein? Wenn jemand mit seinen eignen Hörnern seinen Weg zerstört, wer soll ihm ein Wegebauer sein?

Euch sage und erkläre ich, ihr Auserwählten und Vollkommenen, die ihr in der Welt wohnet: Wer geht zum Hause des Lebens und kehrt dann ‖ zur Wohnung der Finsternis[3] zurück? Meine Auserwählten! Sehet ein, daß diese unsere Welt zugrunde geht und ihre Werke dem Verderben anheimfallen. Ihre Werke gehen auseinander und nähern sich nicht. Verloren geht das geliebte Gold, und das Silber wird gesucht und nicht gefunden. Es verschwinden die Schatten der Täuschung und der Dienst dieser Welt.[4] Es verschwinden die Wohlgerüche und die Lustdinge dieser Welt.

---

1) Vgl. auch S. 170[7].

2) Lies דכד statt כד. בגאוה lasse ich jetzt nach ABD fallen. Es ist aus Z. 7 hierher geraten. Zu diesem Satze vgl. auch GR 218, 13.

3) האשכיא ist als Abstrakt aufzufassen, vgl. אודיא. Hier könnte דור האשכיא durch das parallele בית הייא veranlaßt sein, aber der Ausdruck findet sich auch GR 133, 7, wo kein Wort im Plural in der Nähe steht, das es beeinflußt haben könnte.

4) A hat „Irrung“, D „Irrungen“. שאמאשתא wird gestützt durch 246, 4; GR 365, 3, vgl. auch die parallelen Sätze GR 277, 21 ff.:

קאימיא לבאר מן כושטא ומשאמשיא לבאר מן טאבותא
יאהמיא שפיר פאגריא וטילאניאתא דמהאשכא

Vollendete! Zu Ende gehen die Tage und Monate und Stunden und Soße[1] und werden, als ob sie nie dagewesen.[2] Die ganze Welt hört auf und nimmt ein Ende, als ob sie nie dagewesen.[2] Ausgerissen werden die Weinstöcke der Freude, und ihr Gesang geht dahin und verschwindet.[3] Der König läßt seine Krone zurück, und die Edlen, die Herren der Welt, verlassen die Welt in Herzenskummer. Die Tibil zerfällt und hört auf in den Tiefen des Gestankes der Finsternis. Ihr, meine Auserwählten, habet kein Vertrauen auf diese trügerische Welt.

184 Meine Auserwählten! Heil dem, der ‖ gehört hat und gläubig geworden ist; wehe dem, der ermattet und liegen geblieben ist.[4] Heil dem, der gehört hat und gläubig geworden ist; er steigt empor und schaut den Ort des Lichtes. Die Frevler, die gehört, aber nicht gläubig geworden sind, die richten ihr Antlitz zum Orte der Finsternis; sie verschlingt der Finsterberg. Heil dem, der sich selber kennt und sein Herz ihm ein Baumeister ist. Wer auf sich selber achtgibt, hat nicht seinesgleichen in der Welt.[5]

Meine Auserwählten! Bleibet fest und ertraget die Verfolgung der Welt.[6] Die Verfolgung der Welt ertraget mit wahrhaftigem, gläubigem Herzen. Verehret mich aufrichtig, damit ich euch als Stütze beistehe.

Meine Auserwählten! Der Weg, den die Seelen zurücklegen müssen, ist weit und ohne Ende. Auf ihm sind keine Parasangen abgemessen und keine Meilensteine nach dem Maße gesetzt. Jede

1) Bei den Mandäern der 12. Teil einer Stunde, vgl. Nöld., p. XXVIII m. Dieselbe Reihenfolge auch GR 99, 20 f.

2) כד דלאהוא kann bedeuten „wie er nicht (gewesen) war“ und „als ob er nicht gewesen wäre“. Hier steht האויא כד דלאהוא parallel Verben im Sinne „ein Ende nehmen, aufhören“, GL 65, 22 steht es parallel מיתינסיב „wird weggenommen“, vgl. auch 146, 5. Andererseits heißt es hier 196, 3 האויא דמותין כד דלאהואת מן קודאם, was nur heißen kann „wie sie nicht vorher gewesen war“. Die beiden Bedeutungen gehen also nebeneinander her, doch wiegt die Bedeutung „als ob er nicht gewesen wäre“ vor.

3) Siehe zu 179, 2. גופניא ist beizubehalten; Wein wird von Gesang begleitet. Bei זמארא mit Beziehung auf גופניא denkt man leicht an das hebräische זְמִיר. Aber ein tatsächlicher Zusammenhang liegt nicht vor.

4) Vgl. 210, 4; GR 18, 19 f.; 356, 19.

5) Vgl. 200, 1 f.; GR 303, 4 f.; Morg 41 unt.

6) Vgl. 195, 12; Morg 42, 3 ff.

Parasange ist eine Wachtstation, und an jeder Wachtstation sitzen Vögte und Zöllner. Geschmiedet und bereitgelegt ist die Waffe, poliert und bereitgelegt ist das Eisen. Die Töpfe sind hingesetzt und brodeln, || die die Seelen[1] der Bösen in sich bergen. Aufgerichtet ist die Wage und sitzt da. Von tausend wählt sie einen aus, einen wählt sie von tausend aus, zwei von zehntausend.[2] Sie wählt und bringt die Seelen empor, die eifrig sind und sich des Lichtortes würdig zeigen.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Der Fluß Kšaš.

Der Fluß Kšaš, den die Seelen zu passieren haben, wird außer im Johannesbuch (149, 5; 206, 2) nur bei Siouffi genannt (15u, 60, 126). Die Form כשאשא, die Siouffi durchweg hat, ist wohl durch das häufige Appellativ כשאשא (Nöld., p. 41, 5; 115, 20) beeinflußt.

51. — Unter die, welche an den Türen liegen[3], rief er laut mit einer Stimme; mit einer Stimme rief er laut von den beiden Ufern des Flusses Kšaš, des Flusses, dessen Wasser Drachen und dessen Wogen Skorpione sind. In ihm sind Feuerbrände, an seinen beiden Ufern liegen lauter Ketten, an seiner Mündung ist das Gefäß für .....[4] aufgerichtet. Sie nehmen fest und halten dort zurück. Die buhlen und stehlen, überschreiten nicht den Fluß Kšaš. Die Zauberer und Zauberinnen überschreiten nicht den Fluß Kšaš. Die Nicker und Winker überschreiten nicht den Fluß Kšaš. Die Leute, die Grenzen verrücken, überschreiten nicht den Fluß Kšaš. Die Leute, die Grenzsteine versetzen, überschreiten nicht den Fluß Kšaš. Ich jedoch, weil ich gerüstet bin, weil ich der Sohn des Lebens[5] bin, drang tief in den Fluß, den Fluß Kšaš, ein.[6] Nicht schlugen

1) Wohl ראהתא דודיא ד(ע)לנישמאתא zu lesen.
2) Siehe oben S. 103[1].
3) Und Eingang ins Jenseits wünschen.
4) Lies לשאלאהיאתא „für die den Körper abstreifenden Seelen“, vgl. 89, 13? Zur Endung siehe Nöld., p. 169.
5) Vgl. S. 96[2].
6) Vgl. syr. ܐܥܡܢ Brockelmann, Lex., p. 107b.

mich die Drachen, nicht stachen mich[1] alle Skorpione. Nicht verzehrte mich das Feuer, nicht vernichteten mich alle Ketten. Nicht warfen sie mich in das Gefäß ....[2], weil ich Kušṭā bin und der Duft des Lebens auf mir ruht.

Gelobt sei das Leben; das Leben ist siegreich.



Jōrabbā.

Die beiden folgenden Stücke befassen sich mit dem Verhalten von Sonne und Mond den Gläubigen gegenüber. Die Sonne wird, wie auch sonst, siehe die Einleitung, mit Jōrabbā, dem großen Jō, identifiziert; der Mond trägt den babylonischen Namen Sin. Jōrabbā wird als „kriegerischer Mann" bezeichnet. Wir kommen damit in den Kreis der Anschauungen Marcions, der den Gott des Alten Testaments als *bellorum concupiscentem* (Irenäus), als *belli potentem* (Tertullian) zum bösen Gotte degradierte, vgl. BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 109 ff.; E. de FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 131 ff. Das Verhältnis der beiden Sterne zu den Gläubigen ist ein feindliches, und sie werden eindringlich verwarnt, doch wird der Mond mit günstigeren Augen angesehen. Obwohl die beiden Stücke sich ergänzen, sind sie doch verschiedenen Charakters und rühren von verschiedenen Verfassern her. Im ersten Stücke erscheint als Beschützer der Gläubigen Hibil-Zîwā, im zweiten „der Mann". Wir haben hier ein ähnliches Verhältnis wie bei den parallelen Kapiteln 40, 41.

In den Stücken ist von zwei Hütern die Rede, die Sonne und Mond beigegeben sind. Über die Vorstellung von Hütern vgl. S. 93[6]. Nach 193, 4 f. ist anzunehmen, daß die Hüter bestellt seien, um das Licht von Sonne und Mond zu bewachen, wenn es der Welt entzogen ist. Aber ihre Funktion wurde nachher anders aufgefaßt, vgl. 187, 13 f. und SIOUFFI, p. 149.

52. — Im Namen des großen Lebens. — Es zitterte und erbebte Jōrabbā[3], der kriegerische Mann: „Auf, setze dich in deinen

1) Vgl. LEVY, *Chald. Wörterbuch* I, p. 112b.

2) Siehe oben S. 181[4].

3) Der Anfang ist lückenhaft. Die Bedeutung von נאד ותנאואד ist gesichert, vgl. GL 26, 19; 28, 8; 29, 20; 31, 14; Nöld., p. 248[1]. Jōrabbā erbebte, als Hibil-Zîwā die Befehle an ihn richtete.

Wagen. Auf, setze dich in deinen Wagen und kreise in dieser Welt.[1] Kreise in der Welt und sei ein Richter über alle Welten.[2] Wenn du eintrittst und wenn du austrittst — am Morgen ging er auf, beim Dunkelwerden ging er unter[3] — erhitze dich nicht und wüte nicht und sündige nicht an meinen Söhnen. Versündige dich nicht an meinen Jüngern, die bei dir in der Welt wohnen."

Jōrabbā machte sich auf und begab sich hin, bis er zum Hause des Ptahil[4] ‖ 187 kam. Sie[5], die drei Sterne, nahmen Gebote[6] von ihrem Vater[7] entgegen. Gebote nahmen sie von ihrem Vater entgegen und verehren und preisen ihn über die Maßen. Alltäglich steigt dreimal die Lobpreisung vor Ptahil empor. Šamiš nimmt in Hochmut[8] 900 Gebete in Empfang. Sin, der aussätzige, mangelhafte[9], nimmt 300 Gebete entgegen. Libat, die Buhlerin, nimmt in Hochmut 600 Gebete entgegen, und mit 24 Gebeten preisen sie den Vater.

Wie Jōrabbā in seinem Wagen sitzt und in der Welt umherfährt, kam Ewath, die lügnerische Rûha[10], und erteilte ihm nichts-

---

1) Die Form דארבה kann sein: 1. Perfekt von דור „wohnen" mit בה, so GR 238, 4; 251, 22; 262, 13; Qol 26, 17. — 2. Perfekt oder Imperativ mit בה als heteroklitische Bildung von דרא „tragen", die anscheinend GL 41, 24; 72, 11 vorliegt. Jedenfalls ist בהאזין אלמא statt להאזין אלמא zu lesen. Aber hier erwartet man eher „kreise darin", also etwa דוארבה. Daß דארבה < הַבְרֵה sei, glaube ich nicht.

2) Entsprechend der alten Vorstellung, daß Šamaš der Weltenrichter sei.

3) Ein Zitat über die Sonne, das aus einer Randbemerkung in den Text hineingeraten ist. Die Worte finden sich Qol 11, 23; Cod. Par. 15, f. 15a = Cod. 25, f. 19a. Vgl. auch GR 267, 10.

4) D. h. in diese Welt.

5) Die folgenden Sätze bis zum Schluß des Absatzes sind aus anderem Zusammenhange hierher geraten.

6) In ACD der Singular.

7) D. h. Ptahil.

8) Siehe S. 33[1].

9) Die Bezeichnung als Aussätziger hat der Mond wohl von seiner Farbe und seinen Flecken erhalten. GR 231, 5: „Von ihm (dem Monde) gehen hervor die aussätzigen Männer und Frauen." Die Vorstellung ist nicht etwa aus einer Stelle wie GR 118, 17 mit גירבא statt גירביא hervorgegangen.

10) עואת רוהא כארבתא wird besonders GR 196, 24 ff. genannt. GR 207, 13; GL 35, 6 heißt sie עואת רוהא דקודשא. GR 209, 2 nennt sie „Ewath Rûhā, die Mutter der Ehelosen". Es ist möglich, daß *Eva* in עואת enthalten ist.

nutzige Ratschläge. Sie ermahnt sie, indem sie zu ihnen in Schlechtigkeit über die Söhne der großen Sippe spricht, daß das Leben in Zorn geraten sei.[1]

Als die Hüter, die Jünglinge, dies sahen, stiegen sie zum Hause des Lebens empor. Sie gingen hin und erzählten Hibil-Zîwā von den Taten, die Jōrabbā in dieser Welt begangen hat. Sie sagten es Hibil-Zîwā, da machte er sich auf und begab sich zu || seinen Brüdern. Er machte sich auf, begab sich zu seinen Brüdern und trat vor die Uthras hin. Wie die Uthras dasitzen und überlegen, ging Hibil-Zîwā, trat hin, schlug Jōrabbā mit der Keule und warf Rûhā von ihrem Throne herab. Er sprach zu ihm: „Was habe ich dir gesagt, als du dich zum hinfälligen Hause begabest? Was haben meine Jünger begangen, daß du Schlechtigkeit gegen sie losgelassen hast? Schlechtigkeit hast du auf sie losgelassen und ängstigst sie innerhalb dieser Welt.“

Darauf nahm ich von ihm den Glanz und das Licht und setzte ihn in finstre Nebel. Ich nahm die große Krone weg und schlug mit der Keule auf sein Haupt.[2] [Ich nahm weg] die vier Strahlen des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit[3], und die Hüter flohen vor ihm. Tibil stand in Zerstörung da, die ganze Welt ging zugrunde. Jōrabbā schrie und weinte, [es weinte und schrie] Jōrabbā, und er klagte in seinem Wagen wegen des Zornes, der über ihn gekommen war. Sein Antlitz verfinsterte und verdunkelte sich, und er stand in seiner ursprünglichen Gestalt[4] da. || Darauf sprach er zu Hibil-Zîwā: „Wenn es dir beliebt, sei mir Vergebung von dir gewährt. Ich schwöre dir[5] bei den 900 Gebeten, mit denen ich meinen Vater Ptahil preise.[6] Ich schwöre dir bei jener Stunde und

1) In Unordnung und lückenhaft.

2) Ich las früher אכלא [נורא] ושיבקית ברישיה, vgl. 190, 10 f., jetzt lese ich mit AC ושיקפיה. Zu אכלא siehe S. 166[7].

3) זיוא ונהורא ויקארא kommen einem jeden der vier Strahlen zu wie den einzelnen Gewändern (vgl. 189, 6; 190, 1; S. 9[6]) oder Kronen 189, 7 f. Vgl. auch die שובא לבושיא דזיוא ונהורא ויקארא GR 169, 10; 313, 24; 337, 17.

4) Noch bevor er das Licht erhalten hatte. BC haben ובדמותא, in AD ist es zweifelhaft, ob -תא oder -תה.

5) Nicht „ich beschwöre dich“ (Nöld., p. 262[1]), vgl. Z. 13 f. Es ist aus einer Pealform verderbt.

6) Er lügt, vgl. S. 183, 14.

Zeit, wo er mich verschlucken und verzehren wollte[1], wo er mich vernichten wollte und du mir ein Erlöser[2] wurdest. Ich schwöre dir bei dem Gewande des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das du mir aus dem verborgenen Orte gebracht hast. Ich
5 schwöre dir bei den vier Kronen des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, die von mir genommen wurden. Ich schwöre dir bei dem großen Antlitz der Herrlichkeit, aus dem der Schimmer[3] des Glanzes hervorgegangen ist. Ich schwöre dir bei den beiden Hütern, die mir auf dem Berge Tarwan [hingestellt sind] mit Fahnen des
10 Glanzes in hohem Maße[4], mit mir in Güte reden und in glänzenden Reden sprechen." Jōrabbā leistete gültige Schwüre und besiegelte seine Eide.

Darauf gab er ihm das Gewand des ‖ Glanzes, des Lichtes und **190** der Herrlichkeit zurück, das er ihm aus dem verborgenen Orte ge-
15 bracht hatte. Er gab ihm die vier Kronen des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit zurück, daß er die Welten erleuchte. Er gab ihm das große Diadem des Glanzes über die Maßen.[5] Er rehabilitierte ihn und ließ ihn in seinem Wagen Platz nehmen und gab ihm die Wächter wieder, die von ihm genommen worden waren,

1) Hierüber wird sonst nichts erzählt.

2) Siehe oben S. 67, 13.

3) Zu den verschiedenen Bedeutungen von פלוגתא (79, 12; 159, 9; 203, 6; 271, 6) kommt auch noch der Sinn „Schimmer, Glanz" od. ähnl. Dieser Sinn ist besonders GR 222, 2 klar und wurde auch von Brandt, Rel., p. 92 erkannt. Der Sinn liegt aber auch GR 348 f. und hier vor. Auch sonst dienen im Semitischen Wörter mit der Grundbedeutung des Spaltens zur Bezeichnung von Lichterscheinungen.

4) Die im Kultus der Mandäer verwandten דראפשיא haben etwa die Form X, vgl. Brandt, Rel., p. 117 f. Daher wird דראפשא geradezu mit „Kreuz" übersetzt. Das Leidener Glossar hat p. 105: דרפשא . שאי صليب . صُلبان *crux*, sogar p. 102: דרפשא صلب *crucifigere*. Aber *dirafš* bedeutet ursprünglich „Fahne", und die דראבשיא im *Mand. Diwan* s. n. 12 sind wirkliche Fahnen in der Form, wie sie auch bei uns hergestellt werden. Daher läßt sich, wo es sich nicht um die Kultgegenstände handelt, über die Form nichts aussagen; so übersetze ich es denn hier nach der ursprünglichen Bedeutung. — נגריכלה paßt nicht zu נאטריא. Da es sonst mit דראבשיא verbunden wird, vermute ich, daß es aus diesem Grunde irrtümlich an Stelle eines ausgefallenen oder verwischten Wortes, etwa קאינין, hierher gesetzt worden ist.

5) 189, 9 steht etwas anderes. Es scheint, daß eine vorhandene Lücke, vgl. B, nach 188, 9 ergänzt wurde.

daß sie auf ihn achtgeben ganz und gar; alle Wächter gab er ihm wieder bei.[1]

Da rief eine laute Stimme aus dem Verborgenen und ließ ihn hören in der dunklen Finsternis: „Weißt du nicht, Jōrabbā, daß Zorn über dich gekommen ist? Weißt du nicht, Jōrabbā, daß ich dich in dunkle Finsternis gebracht habe? Weißt du nicht, Jōrabbā, daß ich Plage und Zorn gegen dich losgelassen und alle Wächter sich entfernt haben, als ich einen bösen Fluch gegen dich ausgesprochen und dich in dunkle Finsternis gebracht hatte? In dunkle Finsternis habe ich dich gebracht, wobei niemand dir zum Erlöser wurde. Rûhā, deine Mutter, und Christus und die Planeten und die zwölf Sternbilder waren in finsteren Nebelwolken versteckt und konnten gegen meine Kraft nichts ausrichten. Weißt du nicht, 191 Jōrabbā, daß ich wie das Senken der Augenwimper[2] hierher || gekommen bin? Weißt du nicht, Jōrabbā, daß du nur meinetwegen in der Welt leuchtest? Weißt du nicht, Jōrabbā, daß ich nur meiner Söhne wegen dir Festigkeit und Achtsamkeit gebracht habe?[3] Weißt du nicht, Jōrabbā, daß ich deine Gestalt verfinstern und erbeben lassen kann?"[4]

Darauf weinte er in seinem Wagen und sprach zu Hibil-Zîwā: „Wenn ich mich an deinen Jüngern versündigt habe, dann mag Pein und Folter gegen mich erhoben werden. Doch bei deinem Leben, Hibil-Zîwā, und beim verborgenen Orte, aus dem du gekommen bist; bei deinem Leben, Hibil-Zîwā, (schwöre ich,) daß ich nicht gegen deine Söhne gesündigt habe. Nicht habe ich gegen deine Jünger gesündigt, die bei uns in der Welt wohnen."

Hibil-Zîwā stieg dann zu seinem Orte empor, doch Jōrabbā verurteilte er in das hinfällige Haus. Er trat hin, um im Hause zu warten, bis die Tibil zu Ende geht. Als Jōrabbā in seinem Wagen hinausfuhr, sprach er zu ihm in glänzenden Reden.[5] Er fürchtete sich und sprach: „Ich will an den Söhnen der hehren Gemeinschaft

1) Dieser ganze Absatz verträgt sich nicht mit dem Folgenden; es ist ein sekundärer Einschub.

2) Vgl. S. 69[4].

3) Ich vermute אמינטול דלבנאי. An sich könnte תוקנא auch „Helligkeit" bedeuten, aber GR 301, 22 sind תוקנא וזאהארתא וכושטא zusammengestellt, vgl. auch 194, 2. זאהארתא gehört zu יזדאהאר.

4) Vielleicht zu להאשוכיא ולגאנוהיא לדמותאך גוהא herzustellen.

5) Unsicher, vgl. 195, 1.

Gutes tun.“ Doch da kam die lügnerische Rûhā und teilte ihm Zauberei und nichtige Werke || mit. Sie nahm von ihm *******.[1] 192 Da wurde er voll von Bosheit, da wurde er von Bosheit voll und vergaß die Furcht und Angst, bis am letzten Tage ihnen[2] das Recht gesprochen wird. Alle Dämonen sinken in die Finsternis hinab und sterben eines zweiten Todes.

Und das Leben ist siegreich.

Sin.

53. — Als[3] die Helligkeit[4] aus ihrem Orte geschaffen war[5], ging [der Mann] eilig, kam zur Welt des Fehlerhaften und verlieh sie Sin in Fülle. Der Mann, der ihm die Helligkeit verlieh, rief ihm eindringlich Warnungen und Verordnungen zu. Er sprach zu ihm: „Das Gewand der Helligkeit gebe ich dir[6], damit du damit die Dunkelheit des hinfälligen Hauses erhellest.[7] Wenn der Glanz der Sonne sich verdeckt, wird deine Helligkeit aufsteigen. Wenn der Mann bei seinem Weibe unter deinem Horoskop liegt, wird die Saat unter deinem Zeugnis[6] zustande kommen in der glänzenden Wurzel. Beleuchte du ihr Antlitz und befreie sie von Schmerzen und Gebrechen und von allen den Gestalten, die zu nichts nützen, sowie von der Schlechtigkeit und dem Leid des hinfälligen Hauses. Denn die Wurzel der lebenden[6] Saat wurde deinen Händen || an- 193 vertraut. Beleuchte du und erhelle und halte aufrecht ihren Stamm in hohem Maße.“

Da sprach Sin[6] zu dem Manne, der ihn mit Helligkeit bekleidet hatte: „Einen Tag im Monat bleibe ich verborgen, und meine Strahlen sind verhüllt. [Verhüllt ist] meine Helligkeit, und die beiden Hüter geben darauf acht.[8] Wenn ich nicht da bin und die Männer dann bei ihren Weibern liegen, so werden, wenn das Weib an jenem

---

1) Oder: ich nahm; jedenfalls ein Bruchstück.
2) Den Dämonen etc.
3) Das Stück steht auch GR 311 f.
4) Vgl. S. 27[2].
5) B hat עתינכיב, siehe S. 27[1].
6) So besser im Ginzā.
7) Lies דתאנהארבה.
8) Einige Berührungen mit GL 56, 3 ff., vgl. auch Brandt, Rel., p. 62 und Anm. 2.

Tage empfängt, Stumme und Taube und häßliche Gestalten aus ihnen hervorgehen. Wenn sie an jenem Tage empfängt, werden Taube und Aussätzige, Hand- und Fußlose aus ihnen hervorgehen. Die Planeten verwirren den Samen und tun ihm alles Böse an." — „Die an jenen Tagen zustande kommen[1]", sagte der Mann zu ihm, 5 der ihn mit Helligkeit bekleidet hatte, „sind für unsere Stämme untauglich.[2] Nicht werden sie uns zugezählt und nicht zu unserer 194 Wurzel gerechnet für alle Zeiten. Eine Wurzel ‖ der Finsternis ist es; sie wird zum Neste zurückkehren, aus dem sie gekommen ist." Darauf rief er ihm zu, gab ihm Befehle und spornte ihn an und 10 ließ auf ihn Festigkeit und Achtsamkeit.[3] „Gib acht", sagte er zu ihm, „auf die Gemeinschaft der Seelen, die wir in der Welt zurückgelassen haben."

Er verbeugte sich und entfernte sich von ihm[4] und ging zum Hause des Abathur. Er machte sich auf und stieg zu den Wacht- 15 häusern hinab. Er machte sich auf und stieg zu den Wachthäusern hinab, um die Rechnung in jeder Hinsicht vollständig zu machen.[5]

Am Tage, an dem er[6] der Tibil entzogen ist, in den Stunden, an denen er von der Welt verborgen ist, läßt er[7] wegen der Anstöße, die er gegen die Jünger schleudert, Pein, Bedrückung und 20 Marter gegen ihn los. Angst, Furcht und Schrecken zeigt er ihm, bis er stirbt und vergeht, sich verfinstert und seine Gestalt aussieht, wie sie nie gewesen.[8] Wenn er aus den Wachthäusern herauskommt, wird ihm seine Farbe weggenommen. Seine Farbe wird ihm weggenommen, und seine Gestalt sieht aus, wie sie nie gewesen. 25 195 Hernach setzt er sich in seinen Wagen ‖ und zieht helle Strahlen an. Sie spannen die starke Helligkeit über ihn, und er tritt seine

1) Nach dem Ginzā.

2) Im Text steht dies und die Fortsetzung im Singular.

3) Die dritte Person statt der ersten mit Beziehung auf Sin nach dem Ginzā. Wie das folgende אמארלה zeigt, hat sie auch hier ursprünglich gestanden. Statt זאהרותא lese ich nach Ginzā ABC זאהארתא, vgl. עזדאהאר im folgenden und 191, 3 (S. 186[3]); GR 301, 22. Danach fasse ich auch hier הוקנא nicht im Sinne von „Helligkeit" auf.

4) Nach dem Ginzā.

5) Nach den letzten Worten beziehen sich die Sätze auf Sin. Obwohl sie auch im Ginzā stehen, scheinen sie ein Einschiebsel zu sein.

6) Der Mond.

7) Der Mann.

8) Vgl. S. 180[2].

Wanderung durch die Welt an. Am ersten Tage erscheint er an der Spitze des Himmels. Dieser öffnet sich[1], worauf er vom oberen Himmel herauskommt und am unteren Himmel zur Ruhe geht.[2] Bis zum zweiten Tage leuchtet nicht[3] seine Helligkeit über alle
5 Welten. Bis zum siebenten Tage im Monat redet Sin in der Stimme des Lebens. In der Stimme des Lebens redet er, weil er die Furcht und die Angst vor dem Leben im Sinne hat⟨te⟩. Wenn er über den siebenten Tag hinaus ist, hat er schon die Furcht und Angst vergessen. Vergessen hat er Furcht und Angst und schleudert
10 Böses in die Welt.

Euch sage und erkläre ich, ihr Männer, die ihr das Leben bezeuget: Seid fest und ertraget die Verfolgung im hinfälligen Hause. Denn[3] gar bald wird die Tibil untergehen und die beiden Berge[4]

---

1) Ginzā: Am ersten Tage, an dem er erscheint, öffnet sich die Spitze des Himmels.

2) Zweifelhaft, eigentlich „stützt sich".

3) Nach dem Ginzā.

4) Mit den beiden Bergen können hier nur Sonne und Mond gemeint sein. Die Bezeichnung ist schwer verständlich und aus anderem Zusammenhange zu erklären. „Zwei Berge" werden auch sonst in den mandäischen Schriften genannt. GR 106, 22: „Sie brachten Wasserminze und Ocimum Basilicum (Löw, p. 272, 152), deren Duft aus der Škînā der beiden reinen Berge kam." GR 321, 23 (nach verschiedenen גופניא): „Er wird die beiden reinen Berge sehen, die sanft sind und an ihrem Orte sitzen." GR 360, 7: „Der Hüter bin ich des reinen Tarwan (vgl. S. 116[3]), der Sohn des großen Nbaṭ. Ich bin der Sohn des großen Nbaṭ, aus den beiden reinen Bergen bin ich hervorgekommen." Oxf. 32a (schlecht Morg 50 f.): ביניא תרין טוריא וביניא שכינאתא תלאת ביניא תרין טוריא יאואר בהיריא שכינתא שכאן דשכאן יאואר בהיריא זידקא בגאוה מיתקאימיא מיתקאימיא בהיריא זידקא וסאלקיא האזילה לאתאר נהור „Zwischen den zwei Bergen und den drei Škînās, zwischen den zwei Bergen hat Jawar der auserwählte seine Škînā aufgeschlagen. In der Škînā, die Jawar aufgeschlagen, finden die Männer von erprobter Frömmigkeit ihren Platz. Ihren Platz finden dort die Männer von erprobter Frömmigkeit und steigen dann empor und schauen den Ort des Lichtes." Wir sehen hier also die beiden Berge als Stätte und Herkunftsort guter Dinge und göttlicher Wesen. In Zach. 6, 1 kommen die vier Wagen מִבֵּין שְׁנֵי הֶהָרִים hervor. In der Vision des Elxai (Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem*[2], p. 233; Brandt, *Elchasai*, p. 60) erscheint das *ἅγιον πνεῦμα* über einer Wolke *ἀνὰ μέσον δύο ὀρέων*. Die zwei Berge als Szenerie für Visionen und Epiphanien dürften der des am Morgen erscheinenden Sonnengottes entlehnt sein. Auf babylonischen Zylindern findet sich häufig

zusammensinken. [Zusammensinken werden] die beiden Berge, und die Kraft des Lichtes || wird von ihnen genommen werden. Weggenommen wird die ganze Festigkeit, die sie in hohem Maße hatten. Ihre Gestalt wird dunkel und verächtlich[1] und sieht aus, wie sie noch nie vorher ausgesehen hat. Die Seelen, die sich zu ihnen bekannt haben[1], heulen und schreien und weinen von ihrem Orte aus und sagen zu ihnen[1]: „Als wir in dieser Welt waren, leuchtete euer Glanz über alle Welten. Wir zeugten für euch und verehrten euch und priesen euch über die Maßen. Warum wurde jetzt eure Gestalt verächtlich und wurde dunkel und finster, wie sie es nie gewesen?“ Die Planeten hatten keine Aufklärung, die sie ihren Verehrern darüber geben konnten, wie es zugegangen war. — Die

---

die Darstellung, wie Šamaš zwischen zwei Bergen hervorkommt, z. B. Gressmann, *Texte und Bilder* II, p. 12; Jastrow, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, n. 171. Das Bild muß in einer Gegend entstanden sein, in der der Horizont im Osten mit Bergen abschließt, und die zwei Berge sind die schematische Darstellung eines Gebirgskammes. In den Hieroglyphen wird „Gebirge“ durch und „Horizont“ durch , d. h. die Sonne zwischen zwei Bergen, dargestellt. Vielleicht bedeutet auch das im kretischen Kulturkreise häufige Bild (vgl. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, p. 195 ff.), das als zwei Votivhörner aufgefaßt wird, die beiden Berge, und die Labrys in der Mitte den Zeus zwischen ihnen.

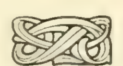
Nach dem aramäischen Achiqar-Roman (Pap. 52, 14, vgl. Ephem. III, p. 255, 4) soll Achiqar bezw. der Sklave zwischen zwei Bergen (בין טוריא אלה תרין) hingerichtet werden. Es ist möglich, daß der Ort als Kultstätte und die Hinrichtung als Opferung gedacht wird. Dazu paßt gut, daß in den Sprüchen des Romans besonders שמש als Gott hervortritt, vgl. Smend, *Theol. Litrztg.* 1912, Sp. 392. Leider ist das Stück zu fragmentarisch, als daß man sich ein sicheres Urteil über die Frage bilden könnte.

Die beiden Berge waren also etwas Gegebenes. Das Bild ließ sich verschiedentlich verwenden, z. B. für zwei mächtige Reiche. Ich habe auch erwogen, ob es hier so aufgefaßt werden kann, aber der ganze Zusammenhang spricht dafür, daß Sonne und Mond gemeint sind, so widersinnig die Bezeichnung auch sein mag. Sonne und Mond werden auch sonst mit Bergen in Verbindung gebracht. In Bergen sollen sie hausen, und sie werden auch anderwärts mit Bergen identifiziert, vgl. Gressmann, *Israelitisch-jüdische Eschatologie*, p. 108 ff.

1) Nach dem Ginzā.

Planeten und ihre Verehrer und ihre Seelen ....[1] und alle ihre Unfälle, aber auch die Seelen der Kinder der großen Gemeinde des Lebens, die an sie glaubten[2], werden in den unteren Šeol hinabsinken. Sie werden in die große Schlange fallen, deren Name Ur, Herr der Finsternis, ist. Doch von jenem Tage an || werden unsere Seelen und die Seelen unserer frommen Brüder und unserer gläubigen Schwestern, die Seelen der rechtschaffenen und gläubigen Männer erlöst und errettet werden. Sie werden emporsteigen und den großen Ort des Lichtes schauen.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist



Der fremde Mann in Jerusalem.

Im Ginzā wird an einigen Stellen vom Erscheinen des Anôš-Uthra in Jerusalem erzählt, vgl. Brandt, Rel., p. 147 ff. Diese Vorstellung wird hier als Einführung zu einer Polemik gegen Judentum und Islâm benutzt. Die Einführung zeigt Berührungen mit den Mirjai-Stücken und mit dem letzten Abschnitte dieses Buches. Anfangs ist es der „fremde Mann" (197, 16), der spricht, weiterhin Mandā ḏHaijē (201, 5), bald darauf Hibil-Zîwā (201, 13). Namentlich das Stück 201, 8 ff. könnte angefügt sein, aber auch sonst werden die Personen hier durcheinandergeworfen.

54. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ich wollte und will mich nicht hinaufbegeben nach der Ortschaft Jerusalem[3], dem Orte, der ein Ort Böser ist, der Burg[4], die lauter Sünder ist, dem Orte der Sünder, der Burg, die Adonai gebaut, der Burg, die Adonai gebaut, und in die er Lüge in Fülle

---

1) ד̄שארין ולאשאנון, das etwa heißen könnte „die würdig sind und nicht abwichen" (vgl. לאשאנון מן מינמרה̄ GR 13, 13), ist ebensowenig am Platze wie והשוכון im Ginzā. Das Richtige mag von beiden Lesungen weit abliegen.

2) Nach dem Ginzā.

3) Ähnlich Morg 71, 7 ff., wo Oxf. 52a besser hat לאצבית ולאצאבינא ד̄מידורבה̄ בדאורא באטלא (l. ל̄מידארבה̄).

4) Lies ומאהוזא, vgl. Z. 10.

hineingebracht hat.[1] In Fülle hat er Lüge hineingebracht, und gegen meine Jünger ward Verfolgung.[2] Wie wenig Behagen und Lust hatte ich, nach dem Orte Jerusalem hinaufzusteigen! Als ich nun nach der Stadt Jerusalem kam, öffnete Adonai den Mund und sprach mich vom Himmel aus an. Adonai sprach mich vom Himmel 198 aus an und sagte mir: „Wohin gehst du, du fremder Mann, || gegen dessen Willen die Burg gebaut wurde? Die Burg wurde gegen deinen Willen gebaut, in der du einen Fang zu machen suchst." Darauf sprach ich zu Adonai, über den meine Heldenwerke voll waren[3]: „[Ich habe dort] meine Brüder Jaqif und Beni-Amin, die beiden Goldsöhne. Ich habe Mirjai, die Vollkommene, die mir Generationen und Welten wert ist."

Als Adonai [dies] hörte, rief er Rûhā und sprach zu ihr: „Was für Leute aus den Gemeinden des Lebens sind hierher gekommen? Einen Fang wollen sie bei uns machen.[4] Komm, wir wollen ein Buch des Frevels und des Truges schreiben, mit dem Generationen und Welten gefangen werden sollen." Hernach sprach Rûhā den Befehl aus, worauf Nbu und die Sieben die Thora schrieben[5] und zusammenreihten.[6] Sie, sie haben die Thora geschrieben und zusammengereiht und in die Hände des Šamiš-Adonai gelegt. Adonai rief durch seine Wunderwerke den Mîšā bar Amrā, setzte ihn[7] auf den Berg Sinai, vierzig Tage verschloß er ihm den Mund vor Speise 199 und Trank, || vor Speise und Trank verschloß er ihm den Mund und

1) Die Erbauung Jerusalems wird mehrmals in den mandäischen Schriften berührt: GR 23 u.; 50, 10; 52, 24; 329; 381. Nach GR 50, 10 wurde Jerusalem von Salomo erbaut, indem Tempelbau und Stadtbau zusammengeworfen wurden. Besonders gehässig ist die Schilderung GR 329, wo die Gründung der Stadt auf Rûhā und ihre Söhne, die Sieben, zurückgeführt wird. GR 381 werden Jōrabbā-Adonai, Rûhā und die Sieben als Erbauer genannt. Daß Adonai die Stadt gebaut habe, war eine für die Mandäer naheliegende Annahme. Die Vorstellung kann aber auch durch die Wendung בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַםִ Ps. 147, 2 und daraus im Achtzehngebet hervorgerufen sein, wo בּנה aber „wiederaufbauen" heißt.

2) Es kann auch heißen „er wurde zum Verfolger", Nöld., p. 418.

3) Soll wohl bedeuten: dem ich mit meinen Heldenwerken gewachsen war.

4) GR 381 m sucht Adonai mit seinen Bundesgenossen durch den Bau Jerusalems „einen Fang zu machen".

5) Siehe auch S. 81, 19 f.

6) Es ist wohl nicht gerade an die Einteilung in סְדָרִין gedacht.

7) Lies אִתְּבָה.

gab ihm das Buch des Frevels, durch das Generationen und Welten gefangen werden sollten.

Meine Auserwählten! Ich erkläre euch über die Juden, daß[1] ihre Schrift nicht vom Lichte gekommen ist. Wäre ihre Schrift
5 vom Lichte gekommen, so ständen sie alle in einer Verfassung.[2]

Meine Auserwählten! Ich erkläre euch über die Araber, daß ihre Schrift aus der Thora genommen ist. Aus der Thora ist ihre Schrift genommen, doch wollen sie die Thora nicht anerkennen. Sie beschneiden sich wie die Juden, und doch fluchen sie den Juden.
10 Sie wissen nicht, daß Rûhā die Juden verworren und Unruhe unter sie geworfen hat. Ein jeglicher beschimpft den andern, und sie wissen nicht, wen sie anbeten.

Meine Auserwählten! Von dem Tage, an dem Jerusalem gebaut wurde, bis der Dämon Bizbaṭ[3] kam, konnte ich nicht unter

---

1) דהאריא wohl pleonastisch mit Bezug auf die folgende Aussage, vgl. Nöld., p. 385 ob. Man könnte es auf יאהוטאריא beziehen: „welche existieren“, aber ein solcher Zusatz hätte nur einen Sinn, wenn, wie in GR 24, 11, noch etwas dabei stände.

2) כיאנא wird im Mandäischen wie im Syrischen im Sinne von „Natur“ gebraucht, siehe S. 55, 11. Hier bezieht es sich wohl in erster Linie auf den Glauben der Juden. Im Ginzā wird an mehreren Stellen den Juden wie den Christen vorgeworfen, „daß sie nicht in einer Rede dastehn“ (דבהדא מאמלא לאקאימיא): R 24, 1; 46, 11 f. — 24, 13 f.; 120, 9. Die Auffassung der Worte bei Brandt, Schr., p. 40[2] ist nicht richtig. Es wird auf Parteiungen bei den Juden und Christen hingewiesen, wie besonders aus GR 24, 14 ff.; 120 zu ersehen ist. Beachte auch sonst die Polemik gegen die Juden an den angeführten Stellen, namentlich GR 45 f.

3) Damit ist Muhammed gemeint. GR 29, 21; 61, 7 wird dieser als Sohn des ביזבאט bezeichnet, der Gebrauch schwankt also wie bei ʿAbdallah. Bereits in der Bleitafel Klein A, die sicher aus vormuhammedaischer Zeit stammt, wird ביזבאט genannt. I, Z. 36 ff.: עסיר ביזבאט אבהון דסהרי: „Gebunden sei Bizbaṭ, der Vater der Dämonen“ (auch Oxf. Rolle G, Z. 365 ביזבאט אבוהון דסאהריא). Bizbaṭ ist also ursprünglich der Name des Vaters der Dämonen, dann wurde Muhammed als dessen Sohn angesehen (GR 29, 21 f. ist כאהרא Apposition zu ביזבאט; bei Brandt, Rel., p. 159; Schr., p. 49 nicht richtig übersetzt); später wurde der Name auf Muhammed selber übertragen. Über das Wesen des Bizbaṭ findet sich keine nähere Angabe, es läßt sich also nicht sagen, worauf die Kombination beruht. Der Name Muhammed wird auch מאהאמאט, in der Oxforder Rolle G, Z. 369 sogar מוהאבאט geschrieben, trotzdem wurde die Identifikation nicht durch die lautliche Berührung veranlaßt; die Form מוהאבאט dürfte umgekehrt durch die Identifikation beeinflußt sein. Im *Mand. Diwan* unter 24 wird eine זוט ליליתא auch בארבאט עשיימעיל בארבאט genannt.

euch in der Welt wohnen. Mein Gewand war kein körperliches, daß ich unter euch in der Welt wohnte.[1] Ich stieg in die Höhe und trat zu den Mšunnē Kuštā, ich setzte mich da hin und sprach: 200 | „Wohl und abermals wohl dem, der auf sich achtgibt. Wer auf sich achtgibt, hat nicht seinesgleichen in der Welt.“[2] Ich spreche: „Wie weh ist mir um meine Jünger, die in jenem Zeitalter leben; sie mißachten die Perlen und fehlen und vergehen sich gegen mich. Wie weh ist mir um meine Jünger, die in jenem Zeitalter leben: Rûhā ließ los und trieb gegen sie Schmutz und Menstrualblut und stürzt sie hinab zu den Toren der Finsternis.[3] — Wie weh ist mir um meine Jünger, die in die Gefangenschaft der Rûhā geraten sind. Sie ließ gegen sie Wogen der Unzucht, des Gesanges und der Hurerei los und stürzt sie hinab zu den Toren der Finsternis. — Wie weh ist mir um die Söhne der Männer von erprobter Frömmigkeit, die *****

Ein jeder, der in den Jahren des Dämons Bizbaṭ die Kopfbinde um sein Haupt legt, ist mir Generationen und Welten wert; 201 er ist mir mehr wert als tausend. Wenn ‖ er den Körper verläßt, wird er zwischen den Uthras des Lichtes seinen Platz finden. — Ein jeder, der in den Jahren des Dämons Bizbaṭ die weiße Fahne[4] [hochhält?], den Ruf und die Stimme [hört?][5] und zum weißen

---

Andererseits wird ebenda B, Z. 47 ein בין סאהרא und בין דאיוא erwähnt. — Ich möchte bei dieser Gelegenheit bemerken, daß, obwohl es naheliegt, סאהרא vom babylonischen *sāḫiru* herzuleiten und danach im Sinne „Zauberer“ aufzufassen (vgl. auch ساحر), doch für den Plural סאהריא wenigstens die Bedeutung „Dämonen“ gesichert ist. Es steht in der Regel mit דאיויא zusammen, vgl. auch GR 394, 1; Nöld., p. 113, 4.

1) Die Angabe ist auffällig, denn die Jahrhunderte vor dem Islâm waren sicherlich eine Zeit starker religiöser Betätigung bei den Mandäern. In der Tat hat GR 302, 14 ff. gerade das Gegenteil und damit das Richtige, vgl. Brandt, Rel., p. 59, 159. Wahrscheinlich zog sich „der Mann“ nach dem Einbruch des Islâms wegen der zahlreichen Abfälle in seiner Gemeinde zu den Mšunnē Kuštā zurück, siehe weiterhin.

2) Siehe 184, 6 f.

3) Rûhā ist hier Vertreterin des Unglaubens und des Bösen, nicht des Christentums. Muhammed selbst wird im *Mand. Diwan* in der Beischrift zu 18 als Sohn der Rûhā bezeichnet.

4) Das ist die Fahne des Mandäertums.

5) האוילה, das sich zugleich auf דראבשא היוארא und קאלא וכאלוזא beziehen soll, ist kaum in Ordnung, vgl. האילא B und GR 29, 24; 30, 1.

Jordan hinausgeht, dem wird man mit Fahnen des Glanzes[1] entgegengehen aus dem Orte des Lichtes. — Einem jeden, der Mandā dHaijē zu sich ruft, werde ich, Mandā dHaijē, ein Beistand sein.

Meine Auserwählten! Wenn ihr Opfergaben[2] für die Götzen sehet, dann hat entweder euer Verstand gelitten, oder man verkehrt euch den Sinn. Das erste Zeitalter gehörte nämlich ganz unseren Gemeinschaften. Das zweite Zeitalter gehörte ganz unseren Gemeinschaften. Das dritte Zeitalter gehörte ganz unseren Gemeinschaften. Das vierte Zeitalter[3] war lauter Schlechtigkeit. Von ihm Schlechtigkeit ******.[4]

Ein jeder, der auf diese verborgene Rede, die aus meinem, des Hibil-Zîwā, Munde hervorgegangen ist, horcht und hört, — o welch ein Ort ist ihm hergerichtet! Wer aber nicht auf sie horcht und hört, — welche Pein harrt seiner im Orte der Finsternis! So horchet und höret denn, meine Auserwählten, und lasset || eure Gemeinschaft[5] zum Orte des Lichtes emporsteigen." 202

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

1) GR 30, 1 hat דראשיא. Die beiden Wörter werden in den Handschriften durcheinandergeworfen, vgl. S. 185⁴ und Brandt, Schr., p. 49⁴.

2) גיניא hat an den sonstigen Stellen wahrscheinlich diese Bedeutung, vgl. Brandt, Schr., p. 99¹, Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 63, Pogn., p. 255. Hier wird offenbar gesagt, daß der Anblick der גיניא auf einer Sinnestäuschung beruhe, danach können es nicht wirkliche Opfergaben sein. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser von der Bedeutung der גיניא keine Kenntnis mehr hatte, auch die Stellen GR 301 f. nicht kannte und in גיניא nach dem Arabischen Ğinns sah. In der jüdischen Zauberschale ZK II (1885), p. 115 f. kommt גינא דשלמוה vor, wozu die Bemerkungen Grünbaum's, p. 225 und Montgomery's, *Aramaic Incantation Texts*, p. 80 zu vergleichen sind.

3) הדא kann nicht hierher gehören.

4) Mit diesen Zeitaltern können nur die großen Weltepochen gemeint sein, vgl. S. 93. Das erste Zeitalter ist das Adams, das zweite das der Râm und Rûd, das dritte das der Šurbai und Šarhabēl, das vierte das der Sintflut. Nach GR 26 f. stiegen die Seelen der drei ersten Zeitalter zum Licht empor.

5) Kann auch Plural sein.



Hibils Klage.

55. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

O wie will ich mich dann freuen[1], wo mir so weh und bang ist in der Behausung der Bösen! O wie will ich mich in meinem Herzen freuen außerhalb[2] der Werke, die ich in dieser Welt geschaffen habe! Wie lange soll ich einhergehen und wie lange sinken innerhalb aller Welten? Wie lange soll ich die Uthras erleuchten und wie lange den Schatz hinaufschaffen[3] in das Haus des gewaltigen (Lebens)?[4] Wie sehr will ich mich freuen und meine Seele zu meinem Vater emporschauen lassen! Wie sehr will ich mich über die Werke freuen, die ich an den Armen und Kindlein getan! Wie sehr will ich mein Herz besänftigen und will ich mein Inneres beruhigen![5] Wie lange soll ich Kraft den Uthras und Rede den Gewaltigen in der Welt bringen?[6] Wie lange soll ich die bösen Geister niederhalten und die Widerspenstigen hinmorden? Wer von euch will mich von dem hochmütigen Abathur befreien? Wie lange soll ich || die Werke auf meinem Nacken tragen und erdulden?[7] Wie lange soll ich den Sonntag niederwerfen[8] und verfolgen, wie lange niederwerfen diese Welt? Wie lange soll ich Kraft und Festigkeit nach dem Zöllnerhause bringen, die nicht da sind? Wie lange

---

1) Hibil ist es, der spricht, vgl. 204, 13, der hier als Demiurg erscheint, vgl. 205, 6 und Brandt, Rel., p. 44. Derselbe Eingang findet sich auch GL 89, 1; 108, 16, aber dort ist es der einzelne Mensch, der sich nach Befreiung von der irdischen Welt sehnt. Siehe auch das Stück 73.

2) Die Stellen im Ginzā zeigen, daß לבאב an dieser Stelle ursprünglich ist, daneben wird aber noch לבאר dagestanden haben. Vgl. auch S. 129[2].

3) Lies עיאסיק, vgl. auch 204, 5. Hier ist die Schreibung wohl durch עיאנהאר beeinflußt.

4) Es ist mir nicht klar, inwiefern er die Uthras erleuchtet und welchen Schatz er hinaufschaffen soll. Die Seelen oder Gebete? Eher versteht man die Erleuchtung der Uthras durch die Sīmath-Haijē 210, 11.

5) Lies עשאריך.

6) איתילון ist am ehesten Perfekt (< איתית־לון), doch scheint es mir nach dem Folgenden für עיאיתילון zu stehen. Vgl. auch Nöld., p. 215.

7) Vgl. den „Träger", den Ὠμοφόρος des Mani, siehe auch zu 242, 13.

8) Dies erwartet man beim Sonntag nicht, da es ein guter Genius ist, siehe oben S. 68[3], auch 206, 12. — Hier und im folgenden sind die Formen עשריא, עשידיא, עשידיה durcheinandergeworfen, ebenso bei מהא.

soll ich die Hengste bändigen und ins Joch bringen?[1] Wie lange soll ich pflügen und wie lange Samen ausstreuen in der Welt? Wie lange soll ich säen, wie lange ernten und wie lange Vergängliches austeilen? Wie lange soll ich die Bösen und Toren drücken, sie in Töpfe werfen und sie da kochen lassen?[2] Wie lange soll die Wagschale leicht bleiben[3], und wie lange noch soll Abathur zu Gericht in der Welt sitzen? Wie lange soll ich Šamiš schlagen und ihn in dieser Welt verurteilen? Wie lange soll ich ihn zugunsten der Männer von erprobter Frömmigkeit ermahnen, die in dieser Welt wohnen?[4] Wie lange soll ich die Wachtstationen schlagen und Sin in sie werfen? Vom Dreißigsten (?) bis zum Dreißigsten werfe ich ihn in siedende Töpfe. — Wie lange soll sie (die Erde) noch die Saat aufnehmen und die Frucht sich in der Welt ausbreiten?[5] Wie lange sollen noch die Schiffe versinken ‖ und wie lange sich zum Orte des Lichtes erheben?[6] Wie lange soll ich lebendes Wasser ausmessen und in das trübe Wasser gießen? Wie lange sollen die Uthras tragen und wie lange Schmutz und Schlechtigkeit auf sich nehmen? Wie lange soll es dunkel, wie lange hell werden, und wie lange soll ich Perlen dem Vergänglichen überlassen? Wie viele sollen an meiner Angel[7] hängen bleiben[8] und soll ich Arme und Verfolgte emporziehen?[9] Wie lange soll ich die Berge schlagen und Vergängliches in Finsternis hüllen? Wie lange soll ich Ketten[10]

---

1) נאילינון (vgl. Nöld., p. 254, 1) könnte nur heißen „er führt“ oder „wir führen sie ein“. Man erwartet עיאילינון.

2) ועבאטאל statt ועבאשיל wohl unter Einfluß des ל, doch siehe auch S. 196[3].

3) Vielleicht ist ניקאל zu einer Form von תקל zu ergänzen.

4) Vgl. Kap. 52.

5) Diese Auffassung des Satzes ist nicht ganz sicher. Jedenfalls haben die Handschriften טונא, nicht טונה.

6) Hier sind wohl nicht die Planetenschiffe gemeint; vielleicht Schiffe, die die Seelen zum Lichtorte führen, vgl. 206, 10; GR 320, 2.

7) Unsicher, vgl. S. 148[5].

8) תליבה, אתליבה könnte auch für עתליבה stehen, dann hieße es „wie viele soll ich hochheben“.

9) Lies ועיאסיק, vgl. S. 196[3].

10) Nöld., p. 169, 17 ist שידיריאתא mit „Stricke“ nach talm. שודרא übersetzt. Weiterhin steht השל bei שידיריאתא und im *Mand. Diwan* 23, 21 werden ש׳ von Gold und Eisen genannt; es sind also eher Ketten. Ebenda 37, 36, 33 sind ש׳ abgebildet. Es sind leicht gewellte Linien, die allerdings ebensogut Stricke wie Ketten darstellen können.

und Knäuel[1] gegen die Buhler und Diebe der Welt auswerfen? Wie lange soll ich die Frevler und Lügner, die in der Welt wohnen, schlagen und hinmorden und drücken? Wie lange soll ich Unruhe unter sie schleudern, und wie lange sollen sie einander morden? Wann soll endlich der Streit geschlichtet und mein krankes 5 Herz Heilung finden? Wann wird endlich die Tibil ein Ende nehmen, so daß ich meine Angel von der Welt verdecken kann?"

205 Als Hibil-||Zîwā dies sagte, erwiderte ihm Mandā dHaijē und sprach: „Wirst du denn so sehr zum Straucheln gebracht, Hibil-Zîwā, und so sehr in dieser Welt verfolgt? Was von allen Werken, 10 welche die frevelhaften Menschen tun, bleibt auf deinem Nacken?"

Als Hibil-Zîwā dies hörte, sprang er von seinem Sessel auf. Er öffnete seinen Mund in Treue und sprach zu Mandā dHaijē: „Auf wessen Nacken sonst fällt die Tibil, die ich geschaffen habe? Wem von den Uthras soll ich die Werke anvertrauen, die ich ge- 15 schaffen und gegründet habe? Als ich Adam und Hawwā, sein Weib, geschaffen, — sie wurde gebildet, dann wurde sie bestraft und verwiesen[2], — da wurde ich ihnen zur Verfolgung. Ich habe die Wachtstationen eingeteilt, Ketten den Juden geschmiedet und Zöllner eingesetzt, die alles tun, was ihnen befohlen wird. Ich habe 20 einen Weg von der Finsternis zur lichten Wohnung geebnet. In der Wachtstation des Abathur habe ich Zeugen aufgestellt. Ich habe 206 Abathur hergebracht und als Richter der Welt eingesetzt. Ich || habe ihn an die Wage gesetzt und ihm Macht über die Werke der Welt verliehen. Ich habe den Fluß Kšaš[3] geschaffen und Abathur an ihn 25 gesetzt. Ich habe Adatan und Jadatan, die beiden Zeugen, geschaffen, zu Schriftführern habe ich sie ernannt und zu Beisitzern des Abathur gemacht.[4] Ich habe die weiße Frucht geschaffen, in

1) Vgl. Levy, *Neuhebr. Wörterb.* IV, p. 243a; Payne-Smith, 3482.

2) ומאצ׳פקתה (ה nur in C) bezieht sich anscheinend auch nur auf Hawwā.

3) Vgl. Kap. 51.

4) Das Genienpaar Adatan-Jadatan wird auch sonst genannt, aber in verschiedenen Funktionen. GR 127, 16; 293, 1; 296, 3 erscheinen sie als Wächter des Urjordan. Nach GR 322, 8 sitzen sie am Tore des Hauses des Lebens. Dies wird auch Qol 9, 18 f.; 59, 29 f. von ihnen gesagt, hier mit dem Vermerk „und beten für die Geister und Seelen am Lichtorte" bezw. „und beten für die Geister und Seelen der wahrhaftigen und gläubigen Menschen am Orte des Lebens". Abgebildet sind sie im *Mand. Diwan* s. 42 (das Paar in der Mitte). Siouffi nennt p. 39, 17 *Adathon ou Yadathon* und bezeichnet sie als Brüder.

der die Seelen eingewickelt liegen. Aus ihr blühen sie empor und setzen sich an die Wage. Ich habe die Wasserbäche geschaffen, den Jordan, in dem die Seelen getauft werden. Ich habe den Steg geschaffen, auf daß alle Seelen zu den Wasserbächen hinziehen.[1]
5 Ich habe ein Schiff für die Guten als Fähre gebaut, damit es die Seelen zum Hause des Abathur hinüberführe, auf daß er ihnen Kraft und Festigkeit verleihe in hohem Maße. Ich habe den Sonntag gebracht und über alle Zöllner eingesetzt. Ich spreche zu ihm: „Wer || einen Brief mitbringt, der gehe weiter[2], wer keinen Brief 207
10 mitbringt, der bleibe bei dir verborgen. Alle Frevler und Lügner sollen in deinem Wachthause geprüft werden, bis ein Brief und eine Nachricht von der Tibil[3] zum Leben emporsteigt. Wenn ein Brief und eine Nachricht zum Leben emporgestiegen ist, kommt ein (Antwort)schreiben vom Leben über sie. Wenn der Brief zum
15 Hause des Abathur gelangt, steigen sie empor." — Ich habe die Werke eingerichtet und Tod und Leben in der Welt geschaffen. Von Buhlern und Dieben werden die, deren Seelen eifrig sind, zum Lichte emporsteigen; die nicht eifrig sind, werden in die Finsternis hinabsinken. Denn die verführerische Rûhā ist gekommen, um alle
20 Welten zu verführen. Als ich die reine Warnung erblickte, warnte ich vor ihr.[4] Ich habe einen Damm[5] geschaffen und einen Pfahl[6] aufgerichtet. Ich sage den Naṣoräern, den getreuen und gläubigen Männern, daß sie sich auf den Damm stützen sollen. Stützen sollen sie sich auf den Damm, dann werden sie emporsteigen und den
25 Ort des Lichtes schauen. Wer vom || Damm abgleitet, stütze sich 208 auf den Pfahl. Wer aber von beiden abgleitet, der stürzt ab, und für den gibt es kein Aufstehen mehr.[7] Er stürzt ab, ohne aufzustehen, und der Berg, der Finsterberg, verschlingt ihn. Er verlangt nach einem zweiten Tode, und sein Auge erblickt nicht das Licht.
30 Sein Auge erblickt nicht das Licht, und sein Fuß findet keinen festen Boden."

---

1) כאלקא ist zu streichen. Es ist vielleicht aus 207, 4 hierher geraten.
2) Vgl. auch 209, 13.
3) Man erwartet vom Hause des Abathur.
4) Ich kann dem Satze keinen vernünftigen Sinn abgewinnen.
5) Hier wohl so aufzufassen, vgl. S. 102[3].
6) Ich ergänze כודכא hinter אקמית, vgl. 208, 1.
7) Parallele Qol 65 m.

Siegreich warst du, Mandā d̲Haijē, und machtest siegreich alle, die deinen Namen lieben.

Und das Leben ist siegreich.



Der Makellose.

56. — Wer sich makellos in ihr[1] erhält, dessen Škînā wird an der Spitze der Lichtwelt sein. Uthras versammeln sich bei ihm und schließen Bundestreue mit ihm. Bundestreue schließen sie mit ihm und nehmen von ihm an sich ********[2] und auf ihrem Haupte errichten sie eine große Krone, dergestalt, daß sie die Welten erleuchtet. Sie setzen ihm[3] einen Kranz, einen Kranz von Siegen[4], auf, und „Erleuchter der Škînās" nennen sie ihn. Bei wem das große (Leben) nicht erschienen ist, dessen Herz fiel ******. Er vielmehr gehört zu den Kennern der Kuštā, bei dem Kuštā || ruht, dessen Sinn erleuchtet und dessen Herz erweckt ist. Wessen Sinn nicht erleuchtet und wessen Herz nicht erweckt ist, der findet seinen Platz in der Škînā des Heiligen Geistes. Er fällt in finstere Töpfe, und seine Gestalt leuchtet nicht. Wessen Herz aber erweckt und wessen Sinn erleuchtet ist, der leuchtet mehr als Sonne und Mond. Mehr als Sonne und Mond leuchtet er, und Ruf und Geruch verbreitet er in der Welt. Tagtäglich versammeln sich Jünger bei ihm, nehmen von ihm das Zeichen an und steigen durch seine Kraft empor. Denn die Kraft seines Vaters (des Lebens) ist bei ihm verwahrt, und das Wort seines Vaters ruht bei ihm. Wenn [seine Seele] emporsteigt, wird er in den Wachthäusern keiner Prüfung unterzogen, und die Planeten sprechen ihm nicht das Urteil. Er wandelt nicht auf dem unzüchtigen Wege, und sein Auge sieht nicht die Finsternis. Er geht vorwärts auf dem Wege der Männer von

1) In dieser Welt.

2) Nach 209, 8 könnte man רושומא ergänzen, aber man erwartet eher, daß er von ihnen das Zeichen annehme. Der Text ist auch weiterhin nicht in Ordnung. Statt „auf ihrem Haupte" erwartet man „auf seinem Haupte".

3) תראצליא ist wohl zunächst aus תראצלה verderbt, aber ursprünglich dürfte תארצילה dagestanden haben.

4) Vgl. S. 1[3].

erprobter Frömmigkeit, auf dem Sonntag einherschreitet. Sie steigen empor durch verborgene Worte[1], welche Finsternis[2] vor dem Vergänglichen verborgen hat. | Sie steigen empor durch geheime Mysterien, deren Form verborgen und verwahrt ist vor den Welten. 210

5 Selig und abermals selig, wer sich von der Welt absondert; er steigt empor und erblickt den Ort des Lichtes. Wer sich nicht absondert, sondern träge liegen bleibt[3], wird seinen Platz im Leibe des Drachen Leviathan finden.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich 10 ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Der Schatz des Lebens.

Die mandäischen Schriften bieten den Ausdruck „Schatz des Lebens“ in zwei verschiedenen Bezeichnungen: עצאר הייא bzw. עצאר האי und סימתא דהייא bzw. סימאת הייא. Die volleren Formen und der appella-15 tivische Gebrauch sind selten (Qol 16, 15; GR 242, 21; Joh 142, 11), sonst bezeichnen die Ausdrücke in ihren kürzeren Formen personifizierte Wesen. Im Syrischen findet sich appellativisch für den Bereich des ewigen Lebens ܓܙܐ ܕܚܝ̈ܐ[4] wie ܣܝܡܬ ܚܝ̈ܐ.[5] Von Mani wird eine Schrift Θησαυρὸς ζωῆς angeführt[6]; wie sie aramäisch betitelt war, wissen wir nicht. Im 20 Mandäischen ist עצאר האי seltener (GR 189, 15; 196, 4; 295, 17; Qol 16, 16; 31, 14; 58, 28), dagegen häufig סימאת הייא. Im Gegensatz zu עצאר האי ist סימאת הייא, dem Geschlechte von סימתא entsprechend, ein weibliches Wesen. Der Lebensschatz ist eine Steigerung der einfachen Bezeichnung für „Leben“, und dem entspricht auch die hohe Bedeutung 25 der Sīmath-Haijē. Sie wird oft zusammen mit Jawar-Zîwā angerufen. In der Oxforder Rolle F, Z. 55 f. (schlecht Morg 112, 8 ff.) heißt es: משאבא סימאת הייא עמאיהין דכילהין מאלכיא דבינה הין כולהון אלמיא דמן הינאת

1) Lies סאלקיבון במימריא.

2) C: „Licht“.

3) Siehe S. 180, 11.

4) Vgl. *Acta Martyrum*, ed. BEDJAN IV, p. 661, 16; 664, 10.

5) ISAACI ANTIOCHENI *Opera* ed. BICKELL I, p. 22, 451. Ephräm sagt vom Gebet ܕܣܝܡܬ ܚܝ̈ܐ ܗܝ *Opera* ed. P. BENEDICTUS III, p. 274 A.

6) Vgl. die Abschwörung bei KESSLER, *Mani*, p. 404 unt.; FLÜGEL, *Mani*, p. 368 f.; CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 54.

ראזיא כאסיא פירשאת „Gepriesen sei Sīmath-Haijē, die Mutter aller (himmlischen)[1] Könige, aus der alle Welten hervorgegangen sind, die sich aus dem Schatze[2] der geheimen Mysterien ausgesondert hat.“ Hier 135, 12 wird Sīmath-Haijē mit Mirjai, der teuren Kuštā, identifiziert. Siouffi sagt p. 40, n. 2 zu *Simoth-Haïy*: C'est le principal personnage du sexe féminin. Elle est pour ce sexe ce qu'est Moro-Eddarboutho pour l'autre. Der *Mand. Diwan* zeigt unter 46 „das Bild der Sīmath-Haijē, der Tochter des Jōšamîn, der Gattin des ....“ (zerstört).

In den folgenden Stücken werden die Beziehungen der Sīmath-Haijē zu anderen hohen Wesen geschildert, in abwechselnden Bildern, die oft unglücklich gewählt sind, da sie sich widersprechen oder an sich sinnlos sind. Namentlich wird das Bild der Krone und des Gewandes gebraucht. Zu dem in den mandäischen Schriften häufig genannten כאם (vgl. S. 187) hat סימאת הייא keine Beziehung.[3] Man darf סימאת nicht auf eine Stufe mit ביהראת, כישראת[4] stellen, denn das Femininum zu כאם ist כאמאת. Auch kann סימאת nicht in äußerlicher Analogie nach jenen vollen Formen als Femininum zu כאם gebildet sein. Denn סימאת הייא ist eine stehende Verbindung und müßte aus כאם הייא hervorgegangen sein. Dies ist an sich schon unwahrscheinlich, außerdem findet sich כאם immer in anderen Verbindungen. כאם הייא steht nur Joh 216, 4; 217, 3, wo es aber umgekehrt sekundär aus סימאת הייא gebildet sein dürfte.

Im *Mand. Diwan* in der Beischrift zu 41 steht סימאת neben רוהא, und in den Beischriften zu 7 wird Libat-Rûhā geradezu סימאת genannt. Bei dem wilden Durcheinander dieser Zusammenstellungen ist dem keine Bedeutung beizumessen.

57. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens[5], der Schatz bin ich, der Schatz des gewaltigen (Lebens), der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, eine Krone war ich von jeher für das Gewaltige.[6]

1) Vgl. *Uthra*, p. 544 f.

2) Obwohl beide Texte הימאת haben, glaube ich doch, daß dafür סימאת zu lesen ist, denn „aus der Glut“ oder „Wut der geheimen Mysterien“ gibt keinen Sinn.

3) Gegen Brandt, Schr., p. 55⁴.

4) Vgl. S. 23².

5) Zur Einführung vgl. S. 44.

6) In den Oden Salomos 1; 5, 10 ist Gott wie ein Kranz auf dem Haupte des Anbeters.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, von jeher erleuchtete ich die Uthras und Škînās und ward dem Jordan zum Schmuck. Zum Schmuck ward ich dem Jordan, der von jeher war[1], durch den die Uthras leuchten.[2] Das Große machte mich klar[3] und hellte mich auf und machte mich zum Gewande. Es machte mich zu seinem Gewande, und tagtäglich preist es den Äther über die Maßen.

‖ Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, eine Krone 211 ward ich dem König der Herrlichkeit. Die Uthras leuchten durch meinen Glanz und preisen meine Gestalt über die Maßen.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, der ich mich auf den König der Herrlichkeit als Schmuck niederließ[4], so daß er in seinem Verstande[5] leuchtete, daß er hell und leuchtend ward und seine Gestalt mehr als die Welten erglänzte. Als er leuchtete und die Uthras und Škînās im Äther erleuchtete, legte mich der König als Gewand um Nṣab-Zîwā. Nṣab-Zîwā nahm mich dann, brachte mich hin und legte mich als Gewand über den Jordan. Als Gewand über den Jordan legte er mich, durch das die Uthras über die Maßen leuchten.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens. Die Bösen sind blind und sehen nicht. Ich rufe sie zum Lichte, doch sie vergraben sich in die Finsternis. „O ihr Bösen", rufe ich ihnen zu, „die ihr in die Finsternis hinabsinket, richtet euch auf und fallet nicht in die Tiefe." Ich rufe ihnen zu[6], doch die Bösen hören nicht und versinken in das große Sûf-Meer. So ‖ wurde der Jordan zur Brücke 212 für die Uthras; zur Brücke für die Uthras wurde er, während er die Bösen abschnitt und in das große Sûf-Meer abwarf.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, eine Krone wurde ich dem Mandā ḏHaijē. Er verlieh mir die Herrschaft über die Uthras und die Škînās, die dort sind.

---

1) דמן לאקאדמיא הוא bezieht sich eher auf צאותא als auf יארדנא. Man erwartet allerdings am ehesten eine Beziehung auf Sīmath-Haijē. Dann müßte דמן לאקאדמיא הוא wegen der Häufigkeit dieser Wendung sekundär aus מן לאקאדמיא ergänzt sein. B hat auch ד nicht.

2) Vgl. GR 336, 14 f.

3) באנון ist Pael von בין, also eigentlich באיינון, oder mit Übergang in עיע בִּנּוּן. Ich bemerke, daß sonst בין ואפריש in geistigem Sinne gebraucht wird.

4) Vgl. auch GR 89, 24; 236, 3 f.

5) Lies ביוצרה.

6) Lies קארינאלון.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, zum Erleuchter der Lichtwelten wurde ich. Tagtäglich preisen sie das große (Leben), und durch mich steigen sie empor und schauen den Ort des Lichtes.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, ein Gewand wurde ich den Lichtwelten.

[Der Schatz] bin ich, der Schatz des Lebens, ein König wurde ich den Naṣoräern. Ein König den Naṣoräern wurde ich, die durch meinen Namen Preis und Bestand finden. Preis und Bestand finden sie durch meinen Namen, und auf meinen Namen hin steigen sie empor und erblicken den Ort des Lichtes. Den Männern von erprobter Frömmigkeit, die mich anzogen, wurde das Auge des Lichtes voll. Voll des Lichtes wurde ihr Auge, und in ihrem Herzen nahm Mandā dHaijē Platz. Wer mich, den Lebensschatz, anzieht, liebt nicht Weib und Kind, liebt nicht Gold und Silber, liebt nicht Geld und Gut, [liebt nicht] körperliche Speise[1], || und Mißgunst hat bei ihm keinen Platz. Nicht fand Mißgunst bei ihm Platz, und nicht vergaß er das Gebet der Nacht. Er vergaß nicht die Reden und Schriften, und vom Worte seines Herrn wich er nicht ab. Er wich nicht von dem Gebete seines Vaters Mandā dHaijē ab; darum fällt er nicht in das große Sûf-Meer. Er vergaß nicht den Sonntag, noch ließ er den Vorabend des Tages beiseite. Er vergaß nicht den Weg des großen (Lebens), (den Weg) des Lohnes und der Almosen. Er wird dahingenommen beim Gebete der Nacht, er wird dahingenommen in glänzenden Gewändern, die von dem großen (Leben) hergekommen sind. Uthras füllen ihm auf, was fehlt, und was leer ist[2], laden sie ihm voll. Wenn er eine reine Last trägt, wird er zu den Männern von erprobter Frömmigkeit gerechnet. [Gerechnet wird er] zu den Männern von erprobter Frömmigkeit, die sich auf den Namen des Jawar absondern. Der Lebensschatz ruhte auf ihnen, er erleuchtete ihre Gestalt[3], und ihnen ist ein Weg zum Hause des Großen errichtet. Ich habe mit lauter Stimme gerufen || und die Jünger hierher gewiesen. Ich spreche zu ihnen: „Der Weinstock, der Früchte trägt, steigt empor, der keine trägt, wird hier abgeschnitten. Wer sich durch mich aufklären und be-

1) Vgl. S. 83[4].

2) Lies ודכריק oder ודביכראק, vgl. 145, 12.

3) Lies שראת אנהארתה. Die Handschriften haben אנהארתא.

lehren läßt, steigt empor und schaut den Ort des Lichtes, wer sich nicht durch mich aufklären und belehren läßt, der wird abgeschnitten und fällt in das große Sûf-Meer."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich 5 ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

58. — Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, der Jordan ist mir als Thron aufgerichtet. Die Jordane fließen mit meinem Geruche dahin, und das Wasser frohlockt in meinem Glanze. [In meinem Glanze frohlockt] das Wasser, und vor meinem Glanze hüpft 10 es. Mein und des Jordans Glanz wird herrlich darin[1]; herrlich wird er darin, und dessen Gestalt[1] leuchtet über die Maßen.

Das Gewand des Gewaltigen bin ich, und ein jeder, der mich anzieht, freut sich und ist wohlgemut[2]; wer mich anzieht, erhält Wohlgeruch und wird herrlicher als alle Welt.

15 || Ein Gewand wurde ich dem Könige, ich verlieh ihm Herr- 215 lichkeit und verdeckte ihn vor den Uthras.[3] In meinem Schmucke verharrt er[4], und durch mich freut er sich und leuchtet über die Maßen. Durch mich leuchten sie und werden aufgeklärt. Er sagt[5]: „Ein jeder, der dieses Gewand anzieht, wird erglänzen, und 20 seine Gestalt wird herrlich werden gleich mir." Eine Krone wurde ich dem Könige, und an der Spitze seiner Škînā wurde mir ein Thron errichtet in hoher Pracht. Als der Thron mir errichtet war, bezeigen mir alle ihre Unterwürfigkeit. Alle bezeigen mir ihre Unterwürfigkeit und preisen meine Gestalt über die Maßen.

25 Alsdann sprach er[5] zu Nṣab dem Großen, und sie reichten sich die Hand. Von seinen Gewändern bekleidete er ihn und legte mich, den Lebensschatz, als Hülle um ihn. Als Hülle um ihn legte er mich, so daß ich seine Gestalt bedeckte. Ich spreche zu ihm: „Gehe durch die Kraft des Lebensschatzes. Alle deine Werke, die 30 du ausgewählt hast[6], sollen festgegründet sein. || Festgegründet sollen 216

---

1) Der Plural der Suffixe bezieht sich auf מיא.

2) Trotz des nahen בסום ריהה ist doch wohl יתבאסאב im sonst üblichen Sinne aufzufassen.

3) Kaum „ich beschützte ihn mehr als Uthras", vgl. 222, 8.

4) Siehe zu נטר S. 25[10], doch könnte נאטאר aus נאהאר verderbt sein.

5) D. h. der König, vgl. auch Z. 9.

6) ביעדאך ACD ist wohl aus עבידאתאך entstellt, dagegen בהארת richtig und zu דבהארת zu ergänzen.

alle deine Werke sein, die du ausgewählt hast, ... Denn wem bereit liegt ein Gewand, wem [ein Gewand] bereit liegt, der wird abseits von dir stehen und dir Unterwürfigkeit bezeigen."

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens; Sâm-Haijē[1] sandte mich mit den von dorther stammenden Turbanen des Glanzes zu den Diamantwelten.[2] Zu den Diamantwelten sandte er mich, um ein Gewand dem Könige zu sein, um seine Gestalt in seiner Škînā zu erleuchten, um hohe Herrlichkeit auszuschütten, auf daß die Uthras durch seine Gestalt leuchten. Wir fuhren und zogen hin, auf Schiffen des Glanzes drangen wir durch.[3] Wir drangen auf Schiffen des Glanzes durch, bis wir zum Grenzhause kamen. Unser Glanz ging über den Diamantwelten auf, durch die Kraft des Lebensschatzes erglänzten sie. Sie erglänzten durch die Kraft des Lebensschatzes, sie gehen dem Lebensschatz entgegen und sprechen zu ihm: „Gesegnet sei dein Kommen, Lebensschatz, durch dessen Duft die Uthras wohlriechen, und durch den die Škînās leuchten."
217 Hierauf nahm Nṣab ‖ der Große den König in die Kušṭā des Großen auf[4], und sein geheimer Name ist bewahrt bei Jōkabar.

---

59. — Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens. Sâm-Haijē verlieh mir ein lauteres Gewand, durch das die Welten leuchten. Er verlieh mir einen Gürtel, einen Gürtel (lebenden) Wassers, in dem es keine Schmerzen und Plagen gibt.[5] Er verlieh mir eine große Krone, durch deren Glanz die Welten leuchten. Er verlieh mir Wohlgeruch, so daß das Wasser durch meinen Duft wohlriecht. Er verlieh mir hohe Kraft, die glänzt und erleuchtet ist über die Maßen. Er verlieh mir verborgene Helfer, und Wohlbewahrte setzte er über mich ein. Er verlieh mir hohen Sieg, so daß durch mich die Jordane sieghaft werden. Wenn sie meinen Namen über den

1) Vgl. die Vorbemerkungen.

2) Oder zur Diamantwelt. Sie ist nur hier genannt, sonst nur noch שוריא רורביא ד̄דמאכא GR 6, 11.

3) Zu עדא, doch nach Mediae Waw.

4) Zur Konstruktion vgl. מינצאב ד̄רביא ניצובתא 239, 2; GR 318, 22; ניצבית ד̄רביא ניציבתא GR 360, 27. In GR 318, 22 hat D ד̄רבא. Auch hier hat, was ich nachtrage, A ד̄רבא, aber fehlerhaft. Nach der Nöld., § 302 besprochenen Konstruktion müßte es, wenn es Adjektiv zu כושטא wäre, ד̄ראב heißen. Es ist durch das erste רבא beeinflußt.

5) Dasselbe GR 320, 13; GL 11, 8.

Jordan aussprechen, dann läßt sich meine Kraft über ihm nieder, und durch mich steigt der Jordan empor und erhalten die Uthras Festigkeit. Er verleiht ihnen Rede und Erhörung und läßt sie das Vergängliche überwinden. Er verleiht ihnen eine leuchtende Gestalt, und meine Kraft und meine Heldenwerke sind auf dem Jordan gelagert. Nṣab dem Großen wurde bestimmt, daß er durch mich Festigkeit erhielt. Den || Welten verleiht meine Kraft Licht, und (218) den Lauf des Wassers läßt sie die Körper lebenden Wassers zurücklegen. Durch meine Kraft sowie durch die Kraft des Wassers und des Äthers wurden die Erden des Glanzes gedichtet. Durch meine Kraft sowie durch die Kraft des Wassers und des Äthers wurden die Škînās des Glanzes bewohnbar. Durch meine Kraft sowie durch die Kraft des Wassers und des Äthers schuf man den Uthras Früchte, Trauben und Bäume. [Man schuf ihnen] Glanzwolken, die Rede und Erhörung bringen.[1] Man gab ihnen ein reines Zeichen, daß sie durch ihre Kraft[2] gesiegelt werden. Sie werden durch ihre Kraft[2] gesiegelt und an reinen Grenzen[3] aufgerichtet. Sie werden auf Thronen des Glanzes aufgerichtet und Häupter der Welten genannt. Einer wird herrlicher als der andere: der, bei welchem das Mysterium und die Rede seiner Väter Platz findet. Er wird herrlicher als alle Uthras, herrlich wird seine Gestalt, und er glänzt und leuchtet gleich den Strahlen des Glanzes am Orte des Lichtes.

Durch meine Kraft || sowie durch die Kraft des Wassers und (219) des Äthers wurde allen Lichtwelten Erleuchtung verliehen. Verliehen wurde allen Lichtwelten Erleuchtung, und wir haben die Macht über sie erhalten. Wir erhellten und erleuchteten und vervollkommneten unsere[4] Werke. Wir weisen den Uthras ihren Weg[5] und verleihen Schätze den Äonen. Wir verleihen dem Könige eine reine Pflanzung[6], weil er von uns[7] gepflanzt wurde.

---

1) Ich vermute דארין statt ראדין.

2) Doch wohl „durch dessen Kraft“.

3) Bei der Verschiedenheit der Bedeutungen des Wortes (vgl. S. 102[3]) ist der Sinn hier zweifelhaft.

4) Eher „ihre Werke“: לעבידאתין.

5) Lies מאדרינין, vgl. 218, 2; der Fehler ist durch Z. 7 beeinflußt.

6) D. h. Nachkommenschaft.

7) Lies דמינאיאן.

Wir wanderten und gingen[1], bis wir zu Sâm dem Großen kamen. Wir redeten Sâm den Großen an und sprachen zu ihm: „Dein Glanz leuchtet, und deine Gestalt ist erhellt, denn von deinem Glanze ruht ein Teil auf uns.“[2] Wir setzten dann Sâm den Großen über die Škînās und Jordane für alle Zeiten ein.

220 Wir wanderten und gingen, bis wir zu Jawar-‖Zîwā kamen. Als wir bei Jawar-Zîwā anlangten, sprachen wir ihn an: „Du bist der Vater[3] der Uthras und der Herr[4] aller Škînās. Wir haben dir eine Pflanzung gepflanzt[5] und haben dich als Herrscher über .....[6] und die Geschöpfe des Lichtortes eingesetzt.“ Alsdann bekleidete sich Mandā dHaijē mit Gewändern von uns, und von unserer Kraft und unserem Mysterium ruhten Teile auf ihm.

Wir wanderten und gingen, bis wir zum Hause des Jōšamîn kamen. Als wir in das Haus des Jōšamîn kamen, ging unser Glanz über Jōšamîn auf. Unser Glanz ging über dem Hause des Jōšamîn auf, und Jōšamîn war in Brüten versunken. Als er in Brüten versunken war, ging er durch das Tor des Eies[7] heraus. Als wir ihn

1) Das folgende Stück steht mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhange. Es gehört zu den Stücken, in denen die Besuche einer Erlösergestalt bei den guten Genien oder den Mittelwesen geschildert wird; z. B. 253 ff.; GR 306 f.; 342 ff. Am häufigsten werden Jōšamîn, Abathur, Ptahil besucht.

2) Man hat wohl דמן צאותאן שאריא עלאך „denn von unserem Glanze ruht ein Teil auf dir“ zu lesen.

3) Es muß אבא oder אבוהון heißen.

4) Lies ומאראיין oder ומאראיון.

5) Lies נצאבנאלאך.

6) Vgl. S. 66².

7) Die Handschriften haben הילבונא. — הילבונא, ursprünglich „Eiweiß“, hat sich im Mandäischen zur Bedeutung „Ei“ erweitert. Es kommt nur in kosmologischer und mythischer Verwendung vor, wofür sich ביתא niemals findet. Dieses Wort wurde für die hohe Sprache der Mystik als zu gewöhnlich empfunden und sollte durch ein anderes ersetzt werden. Man griff zu einem pars pro toto und gab natürlich dem weißen Teile den Vorzug. ביתא findet sich nur in gewöhnlichem Sinne Pogn., p. 17 ff.; *Asfar Malwâšē*, p. 142; Lond. Rolle B, Z. 98 (ביתא דהארנאזלא!). Wegen seiner überweltlichen Bedeutung hat הילבונא häufig das Prädikat כאסיא. Das Ei sollte aber seinerseits einen bergenden Behälter darstellen (vgl. 258 f.; GR 155, 7 f.; *Mand. Diwan* B, 117), und so steht es in Koordination mit כיסיא (GR 134, 14; 135, 7). GR 134, 21 steht es zusammen mit אלמא, hier 231, 16 mit שכינאתא. Vom Tor des הילבונא ist auch sonst die Rede: Morg 42 unt. (l. דהילבוניא Oxf. 23b); 59, 4 (Oxf. 40b); 177, 1 (l. ועל באב הילבוניא דזיוא ניגדדיא Oxf. 108a).

erblickten, sprachen wir ihn an: „Du warst unser großer Vater und unser Haupt, und dein Glanz ging in der „Ablösung“[1] auf. Du gingst einher[2] im Hause des Lebens, und deine Werke sind erprobt am Orte des Lichtes. Den Ordner der Ordnungen[3] hat man dich genannt. Du bist der Herr der Güte.“[4] Ich erleuchtete[5] || und erhellte und richtete ihn in seiner Škînā für alle Zeiten auf.

Wir wanderten und gingen, bis wir in das Haus des Abathur kamen. Bei unserer Ankunft im Hause des Abathur ging unser Glanz über Abathur auf. Abathur sprang auf, erhob sich von seinem Throne und richtete eine Bitte an das Leben. Eine Bitte richtete er an das Leben wegen der Vergehen, die er begangen hatte. Die drei Uthras[6] sprachen zu ihm: „Die Frauen der Kušṭā freuen sich jenes Mannes, der mit dem Gewande des Glanzes bekleidet ist. Er ist mit dem Gewande des Glanzes bekleidet, und Licht ist ihm über die Schulter gelegt. Unser Vater wägt mit der Wage und zeichnet[7] mit dem reinen Zeichen.“ Hierauf verliehen wir Abathur die Herrschaft über den großen Jordan lebenden Wassers, über die Seelen, die zur lichten Wohnung emporsteigen, und über die Erleuchtung[8] und die Lobpreisung, die aus der Welt emporsteigen. Wir setzten ihn über die Sieben und Zwölf ein, damit er ihnen befehle und bei ihnen Gehör finde ganz und gar. Wir sprachen zu ihm: „Warum || fehlst du, Abathur, wo du aus dem Verborgenen gepflanzt bist? Warum fehlst du, Abathur, wo du aus reinem Glanze geworden bist? Warum fehlst du, Abathur, zürnest mit Ptahil und ist Ptahil über dich erbost? Jetzt, wo Verkehrtheit und Schlechtigkeit von

---

1) הילפא findet sich noch GR 263, 13 ff.; 273, 12, 20; Qol 65, 22; Oxf. Rolle F, 1151. Es ist ursprünglich die Ablösung in der Wache und wird so noch Oxf. Rolle G, 997 gebraucht, freilich auch schon mit Bezug auf die Geisterwelt: עד הילפא דהאליף עד גאיסא דגאייס, siehe oben S. 38[5]. Dann wurde es, wie namentlich GR 263, 13 ff. zeigt, auf die Sterne übertragen. Diese Übertragung auf die Himmelskörper hat auch das weibliche Geschlecht mit sich gebracht, das Nöldeke, p. 160, 16 auffallend findet.

2) Lies ושיאטאך? siehe S. 115[1].

3) Nicht „Verfasser von Büchern“, was es an sich auch heißen könnte.

4) B: „der ganz Güte ist“.

5) Man erwartet den Plural.

6) Sie sind die Genossen des Mandā ḏHaijē, vgl. GR 251.

7) Lies וראשימבה.

8) Vgl. S. 34[5].

euch gekommen ist, leiden die Seelen wegen eures Fehls[1] und werden zurückgehalten." Wer fest und standhaft bleibt, wird auf den Pfaden der Kušṭā zum Orte des Lichtes emporsteigen[2]; wer nicht fest und standhaft bleibt, geht am Ende der Welt zugrunde.[3] Ich verdeckte Abathur vor den Planeten und bewahrte seinen Schatz in vollkommener Weise. Ich machte ihn leuchtend und glänzend, [und] Wohlgeruch des Äthers verbreiteten wir über ihn. Wir machten glänzend seine Werke und seine Rede in vollkommener Weise.

Wir wanderten und gingen, bis wir zu Ptahil-Uthra gelangten. Bei unserer Ankunft bei Ptahil-Uthra wurde er voll Erbarmens[4] und sprach: „Wenn es meinem Vater Mandā ḏHaijē beliebt, so sende er rasch einen Guten ‖ zu mir, damit die dunklen Wolken der Finsternis von mir genommen werden." Tag für Tag setzt er sich Verkehrtheit und Bosheit in den Sinn; Fehl und Mangel ********[5], denn mein Vater zürnt auf mich." Wir reden ihn an und sprechen zu ihm: „Auserwählter, den das Leben zu ihnen[6] gesandt und einen Thron ihm errichtet hat am Orte des Lichtes. Wir errichten ihm Erleuchtung, die ihn erleuchtet und zur lichten Wohnung emporführt." Er spricht zu ihnen: „Wenn die Jünger fehlen, [was] kann ich für sie tun? Wenn die Planeten Anstöße vor sie werfen, so bin ich in die dunklen Wolken der Finsternis eingehüllt. Wenn das Große über mich zürnt, wer wird vor dem Großen meiner gedenken?" — Da erwiderte Mandā ḏHaijē dem Ptahil-Uthra und sprach: „Du wirst wegen der Fehltritte der Jünger[7] zur Rechenschaft gezogen werden, weil durch deine Wut, deinen Zorn und deine Leidenschaft die Planeten entstanden sind. Du hast ihnen Macht über die Jünger verliehen, ‖ daß sie an ihnen im Trüben

1) Lies בהוסראנכון.

2) סאליק oder ניסאק ist zu streichen.

3) Dieser Satz ist kaum noch zu Abathur gesprochen; wohl ein späteres Einschiebsel.

4) Es paßt schlecht, steht aber da.

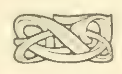
5) Diese Worte klingen mehr nach einer Äußerung über Ptahil. Das Folgende ist dann wohl Rest einer Rede des Ptahil. Allenfalls kann man herstellen: הוסראנא ובוצראנא מאייל על עוצרה אמינטול דאבריא ראגיז עלה. Jedenfalls ist ראגיז zu lesen.

6) Man erwartet שיהלונאן עלאוה „zu dem das Leben uns gesandt hat".

7) Lies דתארמידיא.

sündigen und sich vergehen.[1] Sie lassen auf sie Begierde und Leidenschaft los und werfen sie in den Weltuntergang. Sie machen die Kinder der Welt trunken, und diese werden dann [in der Welt] zurückgehalten. Wenn die Planeten an den Jüngern sündigen, so wird es, Ptahil, durch deine Torheit geschehen; wenn die Jünger dann sündigen, so wird es, Ptahil, durch deine Torheit geschehen." — Darauf sprach Mandā d̲Haijē zu Ptahil-Uthra[2] und redete ihn an: „Unser Vater, Auserwählter ohne Fehl, dessen Helfer[3] Jawar war! Jawar war dir ein Helfer und Sonntag ein Befreier. Das große Leben kannte deinen Namen. Es sprudelte auf der Sprudel[4] des Jordan, der dich gesandt hat."

Und das Leben ist siegreich.



Weitere Fragen.[5]

Vgl. Kap. 1, 2, 13.

61. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht. 229

Wer will kommen, wer mir sagen; wer will mir kundtun, wer mich belehren; wer will kommen, wer mir sagen, wer dem Fraš-Zîwā[6] das Tor geöffnet und wer ihm seine beiden Ufer gegraben hat? Wer hat die Erde dicht gemacht und den Himmel herrlich darüber gespannt? Wer hat an ihm Strahlen des Glanzes gezogen und die Uthras in ihren Škînās erleuchtet? Wer taufte mit der lebendigen Taufe, und wer zeichnete mit dem reinen Zeichen? Wer streute Samen darin (in der Welt) aus, und wer war darin Hüter? Wer gründete darin Škînās, und wer baute darin Tempel? Wer rief den Ruf des Lebens und erleuchtete den weiten Palast? Wer

---

1) Ich ziehe jetzt דורדיא B vor. Mit דורביא ACD heißt es „daß sie (die Jünger) mit ihrer Hilfe gegen das gewaltige Leben sündigen und sich vergehen".

2) Umgekehrt!

3) Vgl. S. 60[6].

4) Vgl. S. 66[2].

5) Kap. 60 entspricht Kap. 13, vgl. S. 54.

6) Vgl. S. 45[2].

.....[1] und knüpfte die Krone aufs vortrefflichste? Wer richtete darin 230 den Eimer auf und wurde ‖ darin Arzt genannt? Wer zog den Anteil des großen (Lebens) ein und brachte ihn sieghaft hinauf zum Orte des Lichtes?

Das weiß das Leben, das Leben weiß es und braucht nicht zu fragen, wissen tut das Leben, daß Jawar dem Fraš-Zîwā die Mündung geöffnet, daß Jōšamîn ihm die beiden Ufer gegraben hat. Ptahil hat die Erde Tibil dicht gemacht und den Himmel herrlich darüber gespannt. Bihram zog an ihm die Strahlen des Glanzes und erleuchtete die Uthras in ihren Škînās. Šilmai taufte mit der lebendigen Taufe, und Nidbai zeichnete mit dem reinen Zeichen. Adam streute den Samen aus, und Šitil war in der Welt Hüter. Anôš-Uthra gründete darin Škînās und baute darin Tempel. Hibil rief den Ruf des Lebens und erhellte den weiten Palast. Jōkašar .... und knüpfte die Krone aufs vollkommenste. Haijašum[2] rich-

---

1) Das Mandäische hat zwei verschiedene כישרא. 1. Ein Abstraktum in der Wendung כישרא ניאהא ושאלמא Oxf. Rolle F, 285, 984. Es bedeutet, wie die danebenstehenden Wörter zeigen, „Gedeihen“. — 2. Ein anderes כישרא, für welches dieser Sinn nicht paßt, ohne daß sich die Bedeutung näher bestimmen läßt. GR 89, 23 f. heißt es: „Einen Jordan werden sie in der Welt schaffen und über ihn Pracht breiten; Pflanzen von כישריא werden sie pflanzen.“ Der Plural zeigt, daß כישרא hier kein Abstrakt ist. Allerdings könnte man דכישריא zu דכשריא abändern, vgl. 239, 2; GR 318, 23. Aber ein Hochzeitsgebet Cod. Par. 25, f. 21b (= Cod. 15, f. 17a) hat: מאנא הוית מן מאניא דאסגית לואת תרין כישריא דהאזין אלמא אתית ופיהתית מיא הייא ואשקיתינין לתרין כישריא דהאזין אלמא תום פיהתית מיא הייא ואשקיתינין לתרין כישריא דהאזין אלמא „Ein Mânā war ich von Mânās her, der ich zu den beiden כישרא dieser Welt ging. Ich kam und öffnete das lebende Wasser und tränkte die beiden כישרא dieser Welt. Wiederum öffnete ich das lebende Wasser und tränkte die beiden כישרא dieser Welt.“ Das Gebet wird Oxf. Rolle F, 1383 angeführt. Man sieht, daß כישרא hier etwas ganz Konkretes ist, und es scheint eine Art Pflanzung zu bedeuten. Da כשר hier im Johannesbuch parallel גשר steht, denkt man leicht an קשר, aber ein wirklicher Zusammenhang ist ausgeschlossen, vgl. Nöldeke, ZDMG XL (1886), p. 735. Andererseits paßt auch כְּשָׁרָא Levy, *Neuhebr. Wörterb.* II, p. 427a nicht. Doch da talm. כשורא (auch syrisch) zu babyl. *gušūru* gehört, könnte auch dieses כישרא auf babyl. *gšr* zurückgehen, und vielleicht wird sich von hierher noch eine passende Erklärung bieten.

2) Es ist aus שום הייא „Name des Lebens“ umgestellt. Qol 59, 13 ff.: „Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen den Haijašum-Kuštā, den Boten des Lebens, und das erste Wort der Männer von

tete darin den Eimer auf und wurde darin Arzt genannt. Bar-Haijē zog den Anteil des Großen ein und brachte ihn sieghaft hinauf zum Orte des Lichtes.

Das Leben ist siegreich, und siegreich ‖ ist der Mann, der 231
5 hierher gegangen ist.



Die Weltschöpfung.

Zu den sonstigen mandäischen Kosmogonien, die Brandt, Rel., p. 24 ff. zusammengestellt hat, kommt hier eine neue hinzu. Sie ist dürftig und verworren; sie befaßt sich mit der Schaffung der Erde, der Wasser
10 und des Himmels. Beteiligt an der Schöpfung sind Hibil-Zîwā, Šitil, Ptahil und Ajar, der personifizierte Äther. Gegen sie nimmt Šihlûn eine feindliche Stellung ein. Der Name שיהלון bedeutet „es (das Leben) hat mich gesandt" (vgl. 241, 3) und gehört zu der Gruppe von Namen, die ich *Uthra*, p. 544 besprochen habe. Šihlûn findet sich sonst nur als
15 מאלכא שיהלון עותרא Morg 7, 1 f.; Siouffi 39, 27 hat ihn vielleicht aus dem Johannesbuch. Das Wesen ist wohl eine junge Schöpfung, und vielleicht steckt irgendein שליחא in ihm, aber kaum Gabriel. Einige Berührungen zeigen GR 168 ff.; 267 f. und *Mand. Diwan* B.

Das Kapitel hat den natürlichen Eingang kosmogonischer Erzählungen
20 vom babylonischen *Enuma eliš* bis Manis Kosmogonie (Bar Koni ed. Scher II, p. 313).

62. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Als die Tibil noch nicht existierte und die Welt noch nicht
25 geschaffen war, als die Verdichtung noch nicht vollführt und zustande gekommen war, als das Wasser noch schwarz war, da machten sich auf und kamen Hibil-Zîwā und Šitil und Šihlûn und Ajar, sie kamen zur Tibil (!) und stellten sich hin. Hibil warf den Damm[1] auf, maß das Wasser und teilte es in Adern[2] aus. Wie Šihlûn
30 dasteht, füllte er seinen Sinn mit Gift gegen Hibil-Zîwā und Ajar-

erprobter Frömmigkeit, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte". Qol 71, 7 ist es ein Personenname.

1) Siehe S. 102[3].

2) Eigentlich „Finger".

Zîwā und sprach zu ihnen: „Meine Brüder, ihr einfältigen Uthras, ihr Uthras, die ihr ohne Glanz und Schönheit seid.[1] Aus dieser Welt, zu der ihr mich gebracht habt, wird keine Erde entstehen und kein Himmel zu bilden sein. Das schwarze Wasser wird nicht trocknen, und die Erde aus dieser Welt, die ihr geschaffen habt, 5 nicht zustande kommen. Wie sollte dem Adam Hawwā, sein Weib, wie ihm seine Söhne entstehen? Wie sollten sie fallen, wie sich 232 erheben? Wie sollten die Eier[2] und Škînās entstehen? ‖ Wie sollte Adam Kraft, wie sollten ihm Gewürze kommen? Wie sollen Adam wohlriechende Pflanzen und Gewürze aus diesem schwarzen Wasser 10 entstehen? ⟨Wie soll ihm eine Frau entstehen?⟩ Wie soll die alte Myrte[3] und die (sonstigen) wohlriechenden Gewächse gepflanzt, wie Maru aštargan[4] gepflanzt werden?[5] Wie soll sich hier Q̰mamir-Zîwā einfinden?[6] Wie soll er hier Blumen und Kräuter pflanzen,

---

1) Die Wendung דשאי(י)א ופאי(י)א ליתלון hat sich nach einer anderen gebildet. GR 8, 18 heißt es: וכלילאיהון לאשאהין ולאפאיין ואטירפיא מינאיהון לאנאתריא; GR 211, 14: כלילאך מן רואז גופנא דלאשאהיא ולאפאייא דאלואתה נאהרא וריהה באסים דלאשאהיא :Qol 11, 3 ;ואטירפה מינה לאנאתאר ולאפאייא ואטירפה מינה לאנאתאר. Da ist שהא = ܫܗܐ, פאא wahrscheinlich mit Nöld., p. 62, 17 f. = ܦܗܐ· „Ihre Kränze verwelken nicht und gehen nicht auseinander, und ihre Blätter fallen nicht ab“ usw. Daneben gibt es ein Substantiv שאיא, das etwas Gutes aussagt, vgl. S. 12 Anm. GR 347, 23 steht דשאיא ליתלה. Dieser Ausdruck wurde nun nach dem anderen zu דשאיא ופאיא ליתלה erweitert, worin פאיא zu פאי „schön sein“ gehört. Danach ist דשאיא ופאיא ACD das Richtige. Da übrigens im Mandäischen פהא, פאא vom Verfliegen der Blätter gebraucht wird, könnte babyl. *pū*, etwa „Spreu“, vgl. Jensen KB VI, 1, p. 453 f., dazu gehören.

2) Vgl. S. 208[7].

3) Die Myrte ist von Bedeutung, weil der im Kultus getragene Kranz aus ihr geflochten wird. GR 345, 24: „Wir beschwören ihn bei der alten Myrte, der wohlriechenden Pflanze, aus der sie den Kranz winden.“ Auch sonst ist von ihr vielfach die Rede. Wahrscheinlich wurden wegen ihrer kultischen Bedeutung ihre Anfänge in die Urzeit versetzt, daher das Beiwort קאשישא. Zur Myrte in anderen Kulten vgl. Fehrle, *Kultische Keuschheit im Altertum* (Religionsgesch. Versuche VI), p. 239 ff.

4) Vgl. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 251, 37.

5) Vielleicht האיזין מישתיל אסא קאשישא וריהאניא האיזין מישיתליא האיזין מישתיל מארוא אשתארגאן.

6) GL 2 ff. wird קמאמיר זיוא mehrmals neben צאוריאל als Seelengeleiter genannt. Sonst kommt er nicht vor. Hier zwischen den Pflanzen erwartet man ihn nicht.

und wie sollen Heilpflanzen und Sämereien aus diesem schwarzen Wasser entstehen? Wie soll sich die griechisch kunstvolle Erde gestalten und wie Hengste, Rinder und der Pflug zustande kommen? Wie soll die Erde geschaffen, wie bepflügt werden und Same dann 5 in die Erde fallen? Wie sollen die Kinder Adams gehen, womit [das Getreide] mähen, womit es || zermahlen, wie soll Adam das 233 Pihtā schaffen und essen? Wie soll das weiße Lamm[1] entstehen? Wie soll es niedersinken, wie hochkommen, wie empfangen, wie gebären? Wie sollen die Lichträder geschaffen werden, die dem 10 Adam mahlen, damit er esse? Wie soll der Himmel und die Vögel entstehen? Wie soll die weiße Taube geschaffen werden, um Adam eine Gefährtin zu sein?"

Als Šihlûn dies sagte, kam Ptahil heran und sprach zu ihm: „Ich will die Verdichtung bilden, und Ajar wehe darüber. Ich will 15 das schwarze Wasser wegschaufeln, und Hibil bilde ihm eine Senkung.[2] Ich will die Erde bilden, und das Gewand[3] wollen wir von Ur bringen. Hibil und Šitil mögen das Zeltdach ausspannen."[4]

Da wurde Šihlûn voll Zornes, schlug Ptahil und sprach zu ihm: „Du bist ein Frevler, Sohn eines Frevlers, dessen Güte das Leben 20 nicht annehmen will. Wer bist du unter den Uthras || und den 234 Männern[5], daß du die Welt schaffen willst?" Als Šihlûn so sprach,

---

1) Das Weib wird hier als „weißes Lamm", weiterhin als „weiße Taube" bezeichnet. Bei תאתא denkt man zunächst an „Feige", aber Feigen sind nicht weiß, dann heißt es im Pariser Diwan, 205 ff.: עו הואריא דעיצטליא כילהון שאריא ניהון לבאר מן הימיאנא דאקאמירא בר תאתא הוארא ניהויא „Wenn alle Gewänder von Seide sein sollten, so sei es außer dem Gürtel; der sei von Wolle, der Tochter des weißen תאתא." Hier ist also תאתא zweifellos „Schaf". Der Ausdruck אקאמרא בר תאתא הואריא entspricht מישא בר שושמא הואריא 2, 11. Dieses תאתא bildet eine prächtige Parallele zu תאתא im Ostrakon aus Elephantine Sachau, Taf. 63, 1, für das ich *Deutsche Literaturzeitung* 1911, col. 2979 (= Ephem. III, p. 256) die Bedeutung „Schaf" festgestellt habe. Die Herleitung ist auch jetzt noch ungewiß; תְּאֵנָה kann es natürlich nicht sein.

2) Eigentlich jemand oder etwas, das es in die Tiefe zieht. Gemeint ist doch wohl eine Senkung, wo das Wasser sich sammeln kann.

3) Das zur Schöpfung erforderliche Gewand. GR 268, 13 f.: „Er (Ptahil) nahm lebendes Feuer, dann nahm er eines von den Gewändern, mit denen er bekleidet war, warf es in das schwarze Wasser, und die Erde Tibil dichtete sich."

4) Nöld., p. 278, 19 nicht richtig übersetzt.

5) Hier ist wohl etwas ausgefallen.

stürzte sich Ptahil in das schwarze Wasser. Das schwarze Wasser schaufelte Ptahil weg, und Hibil und Šitil schufen eine Senkung für das Wasser. [Ptahil][1] schaufelte die Erde der Tibil zusammen, als ob nie Wasser daran gewesen wäre. Ajar schlug mit seinen Flügeln, und wie Šihlûn noch dastand, war das Trockne da. Ptahil schlug Säulen ein, Hibil spannte den Himmel aus, Šitil bildete die Räder, und Anôš band sie an ihm fest.[2] Hibil ging rasch, Jōsmîr, Zihrûn[3] und Bihrûn wurden Zimmermeister. Sie fügten das Schiff zusammen und machten ihm ein Vorder-[4] und Hinterteil.[5] Hibil schuf einen ....[6], brachte den Jordan und legte ihn unter der Erde Tibil im Kreise herum. Er setzte einen Messer hin, der maß das Wasser und goß lebendes Wasser [in das trübe Wasser]. Als es in das trübe Wasser eintrat, klagte und weinte das lebende Wasser. Als es in das trübe Wasser eintrat, als er || das lebende Wasser unter das trübe Wasser mischte, trat Finsternis in das Licht ein.[7] Sie brachten dann Jōšamîn, setzten ihn über die Tibil und sprachen zu ihm: „Gib uns deine Söhne, damit sie in der Tibil umherkreisen und diese Welt erleuchten. Wir wollen Stämme schaffen und gründen, an denen du deinen Anteil nehmen sollst.“

1) פתאהיל in Z. 3 gehört wohl hierher.

2) Es sieht aus, als ob מהא ein Objekt zu גטארבה enthielte.

3) זיהרון עותרא wird GR 127, 12 f. mit יוסמיר כאנא identifiziert. Im Ginzā wird Zihrûn sonst nur noch R 221, 3 genannt: זהיר וזיהרון ובהיר וביהרון, vgl. zu diesen Namen *Uthra*, p. 544 und Siouffi, p. 39, 21 f.; 51 f. Zihrûn wird an anderen Stellen als ראזא „Mysterium“ (Oxf. 87b; Cod. Par. 25, f. 38a = Cod. 15, f. 31a; Cod. 25, f. 38b = Cod. 15, f. 31b), als ראזא רבא Qol 2, 11, 25, als ראזא כאסיא Morg 5, 8 und Siouffi, p. 41, 52, als דראבשא „Strahl“ Morg 168, 2 f.; 172, 9 f.; 178, 10 f. (Oxf. 109b: זיהרון שישלאמיל דראבשא) bezeichnet. Im *Mand. Diwan* steht unter der zweiten Figur 29 (von links): „Dies ist das Bild des Zihrûn, der eine Keule trägt und auf dem Kopfe des Ur steht.“ — ביהרון wird außer an den angeführten Stellen nur noch Morg 77, 2 (Oxf. 57a) ביהרון וכאנפעי(ר)ל und danach wohl Siouffi, p. 39, 24 genannt.

4) Vgl. S. 48[8].

5) Obwohl es nicht gesagt ist, ist das Schiff doch wohl als Planetenschiff gedacht, siehe auch weiter unten.

6) Im babylonischen Talmud heißt בר מצרא „Grenznachbar“, was hier nicht paßt. Etwa „Brückenpfeiler“?

7) Ursprünglich mag der Text gelautet haben: ושדא מיא הייא במיא תאהמיא· כד במיא תאהמיא אלין ובאבין מיא הייא כד במיא תאהמיא אריביון. כד ארבינון (ל)מיא הייא במיא תאהמיא השוכא בנהורא אראב

Da brachten sie Šamiš und Zihrûn[1], sie brachten Sin den Großen Sadrēl, sie brachten sie und stellten sie am Jordan auf und sprachen zu ihnen: „Geht ihr in der Tibil für den Tag auf, und wenn sie bedeckt sind[2], geh du Sin für die Nacht auf[3], damit nicht auf der Erde und am Himmel Streit entstehe und die Dämonen Macht über Adam und sein Weib gewinnen. Sie nahmen dann Šamiš für den Tag und Sin für die Nacht auf, sie brachten Libat (Venus) die Große und Bel (Jupiter) den Großen und Kewan (Saturn) den Großen und Nirig (Mars) den Großen[4], sie bauten ihm ein Schiff[5], brachten Hawwā die Kleine[6] und gewährten ihm Anteil (an ihr?) und machten ihn || zum Übernehmer der Tibil.[7] Die Söhne des Jōšamîn übernahmen diese dann auf achtzig Jahre, hernach wollten die Söhne des Jōšamîn nicht mehr, da brachten sie die Planeten, von denen ein jeder sie einzeln übernahm.[8]

Und gepriesen sei das Leben.

Mânās Sendung.

63. — Eine Stimme aus der Höhe rief uns zu. Es[9] wählte einen Mânā aus und sandte ihn zu uns, einen Mânā sandte es uns

1) Hier offenbar ein anderer Zihrûn als der vorhergenannte; es scheint der Morgenstern zu sein, siehe S. 11². Nachher wohl כין וסאדריל. Sadrēl wäre dann der Abendstern.

2) Hier steht die dritte Person, weil er sich nun an Sin wendet.

3) Lies מארנאהא הויא statt מאד ניהויא.

4) Nbu-Merkur fehlt.

5) Die Worte beziehen sich auf Jōšamîn, obwohl er für sich kein Schiff braucht.

6) Im Gegensatz zu den Planeten wird sie als „die Kleine“ bezeichnet. Es ist jedenfalls eine andere als die Frau Adams. Sie wird sonst nicht genannt.

7) Der „Übernehmer“ der Tibil ist ihr Regent, vgl. 235, 2. Im *Asfar Malwāšē*, p. 195ff. wechselt in bezug auf die Planeten מקאבלאנא mit מאריא דשידתא.

8) Hier werden die Söhne des Jōšamîn von den Planeten geschieden, vgl. dagegen 235, 3. Zu der Herrschaft der Sterne über die Welt vgl. GR 379.

9) בהאר und טאדאר sind wahrscheinlich Plurale mit הויא als Subjekt, vgl. Z. 14. Nachher spricht der Mânā plötzlich von der Rede des Mandā dHaijē (237, 3 f.). Ich glaube, daß er sich mit Mandā dHaijē

aus dem lichten Heime. Der Mânā macht sich auf und kommt zu denen, die ihn kennen und verstehen. Als die Kenner[1] den Mânā erkannten, sprangen sie auf und kleideten sich[2] in Weiß; sie sprangen auf und kleideten sich in Weiß und setzten sich prangende Kränze auf. [Prangende Kränze] setzten sie sich aufs Haupt und gehen 5 dem Mânā entgegen. Sie verneigen[3] und verbeugen sich vor ihm und strecken sich in ihrer ganzen Länge hin. Sie sprechen zu ihm: „Woher ist deine Palme[4], woher[5] deine Wurzel und Palme, woher der Pflanzer, der dich gepflanzt hat?“ Da erwiderte der sanfte Mânā und sprach zu den Kennern: „Meine Wurzel ist vom Leben 10 und meine Palme vom Orte des Lichtes. Die Männer, die mein 237 Gewand geschaffen haben, sind Mânās[6] aus || dem lichten Heime. Meine Söhne riefen mich, da kam ich, diese Welt zu wecken.[7] Heil dem, der auf meine Rede hört und meinen Pfad wandelt. Wer auf die Rede des Mandā dHaijē hört, schaut das gewaltige Leben. 15 Wer auf die Rede des Mandā dHaijē nicht hört, fällt in das lodernde Feuer. [Im lodernden Feuer] wird seine Wohnung sein, bis zum großen Gerichtstage, an dem ich gegen ihn zeugen werde. Ich war eine (warnende) Stimme, ich rief ihm ins Ohr, doch er wollte nicht hören; ich rief ihm zu, doch er wollte mit dem Ohr nicht 20 hören. Ich zeigte es ihm ins Auge, doch er wollte nicht sehen; ich zeigte es ihm, doch er wollte mit dem Auge nicht sehen.“[8]

Und das Leben ist siegreich.

---

identifiziert, vgl. שותאי und שותא דמאנדא דהייא, nicht, daß er im Auftrage des Mandā dHaijē kommt, so daß dieser Subjekt zu בהאר und שאדאר wäre.

1) ועל ist Dittographie.

2) לבוש ist kaum ursprünglich, siehe Nöld., p. 219[1]; zu sonstigem קטול im Mandäischen vgl. Nöld., p. 218.

3) Neben dem transitiven כבאש findet sich ein intransitives כביש, vgl. 256, 9, doch ist hier vielleicht רישאיהון zu ergänzen, vgl. 240, 12.

4) Zweifelhaft, vgl. *Florilegium Melchior de Vogüé*, p. 373 zu 178.

5) Lies מנא.

6) Lies מאניא oder mit Verwertung der LA B ד מינה.

7) Ich vermute ועתית לאיוריא, siehe 238, 15; 239, 1. Zu den Formen von עור vgl. Nöld., p. 62[2]; 72, 19; 252 f.

8) Vgl. S. 175[4].



Der Pflanzer.

Das Stück steht dem vorigen und den Abschnitten 40, 41 nahe.

64. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ich habe mich in diese Welt begeben, um zu pflanzen des Lebens Pflanzung, um die Pflanzung des Lebens zu pflanzen und Jordane in vollkommener Art hinzuziehen.[1] Sie[2] brachten vom Leben, was vom Leben war. Sie brachten lebendes Wasser, um daraus Jordane zu schaffen; um das Gebet an das Große zu verrichten und prangende Gewächse zu pflanzen; zu pflanzen [prangende Gewächse] und sie mit lebendem Wasser zu tränken[3] || und die Rede des Großen und das Wort vernehmen zu lassen, welches das Leben zu mir gesprochen. Ich lehre sie die Lobpreisung, damit sie aufstehen und das Gewaltige preisen. Die Gewaltigen[4] und Rohen, die mich erblickten, gingen mir entgegen. Die Gewaltigen und Rohen gehen hinaus, indem sie .....[5] annehmen. Sie nehmen ..... an und beraten sich miteinander. Miteinander beraten sie sich und hecken Böses gegen mich aus. Sie sagen: „Auf, wir wollen hingehen und ihn nach seinem Wohnorte fragen, wir wollen ihn fragen und von dem Orte sprechen, aus dem er gekommen ist. Wir wollen ihn fragen und ihm sagen: „Wer hat dich mit diesem Glanze bekleidet? Wer hat dich bekleidet mit diesem Glanze, daß deine Gestalt so wundersam ist? So wundersam ist deine Gestalt, und dein Glanz leuchtet über die Welten. So leuchtend ist dein Glanz und lieblich deine Zier über den Welten."

Darauf sprach er zu den Gewaltigen ....[6] Ich sprach zu den Sieben, den Söhnen der nichtigen Wohnung: „Ein Großer bin

1) Vgl. GR 318 unt.

2) Man erwartet „ich".

3) Vgl. Nöld., p. 293, 18.

4) Lies רורביא.

5) Ich habe für הינגיא keine Erklärung. GR 55, 23 bezeichnet es eine Dämonenart, vgl. Nöld., p. 76, 11. Diesen Sinn kann es hier nicht haben. GR 105, 4 steht es wie hier als Objekt zu לגט, aber „Tanz" wie GR 225, 7 f., vgl. Nöld., a. a. O., kann es schon wegen des Plurals nicht bedeuten.

6) Man erwartet לרורביא ובוריא; שובא ist wohl aus dem Folgenden hierher geraten, vgl. auch S. 220[3].

ich, ein Sohn des großen (Lebens), der ich durch die Kraft des Großen hierher gegangen bin. Ich bin hergekommen, um || den Ruf des Lebens zu rufen und den Stamm des Lebens aufzurütteln; um die Pflanzen der Frommen[1] zu pflanzen und den Stamm des Großen einzusetzen, um sie einzusetzen und ihnen Gutes zu lehren.[2] Um sie in Gebet und Lobpreisung zu unterrichten[2], damit sie sich erheben und das Gewaltige preisen. Damit sie Jōkabar-Zîwā preisen, den Mann, der (ihnen) ein Führer sei, daß er (ihnen) ein Führer sei vom Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes.“

Und das Leben ist siegreich.



Der Gute und die Bösen.

65. — In einer Glanzwolke sitze ich, aus dem Hause des Lebens habe ich mich hierher begeben. Ich wanderte dahin und ging, bis ich in die Wohnung der Bösen, [in die Wohnung, in der die Sieben wohnen?][3] kam. [Ich kam] und fand sie alle in Trauer dasitzen. Alle sitzen in Trauer da und streuen Staub auf das Haupt der Rûhā. Staub streuen sie auf das Haupt der Rûhā und geben sich einem häßlichen Treiben hin. Sie unterhalten sich in frevelhafter Rede, sie reden in gierigen[4] Worten. In gieriger Rede (reden sie): „Auf[5], wir wollen eine falsche Gestalt annehmen, wir wollen uns erheben und ein Oberhaupt uns ernennen. Ein Oberhaupt [wollen wir uns ernennen] und Früchte[6] in die Welt austeilen. Früchte[6] wollen wir in die Welt austeilen || und einen nichtswürdigen Ruf vernehmen lassen. Wir wollen gleich dem Manne rufen, der hierher gegangen ist. Wir wollen sie zu deiner Anbetung rufen und sie Verkehrtheit hören lassen und damit anfüllen. Wir wollen uns hinsetzen, sie belehren und zu ihnen sprechen: „Warum ver-

1) Unsicher, vgl. S. 212[1].

2) Vgl. Nöld., p. 293, 12 f.

3) Vielleicht ist לדאורא דדאיריא שובא zu lesen; dies scheint z. T. in 238, 13 hineingeraten zu sein.

4) Vgl. S. 20[6].

5) Lies אתון.

6) Man erwartet ein anderes Wort; פירא, פאירא vgl. S. 106[2] paßt auch nicht recht.

lasset ihr unsere Rede? Warum verlasset ihr unsere Rede, und warum verändert ihr unser Wort? Wir wollen uns hinsetzen und zu ihnen sprechen, bevor der fremde Mann sich hierher begibt."

Als ich sie sah, trotzte ich ihnen und lachte sie alle aus.[1] Ich leuchtete in meinem hohen Glanze, so daß ich den Welten sichtbar wurde. Als die Welten[2] mich sahen, gerieten sie in Furcht, und es erbebte die Gottheit des Hauses. Rûhā fiel von ihrem Throne, und alle Welten[2] zerstreuten sich. Die Sieben zerrissen[3] ihre Gewänder und vergaßen ⟨nicht⟩, was sie tun. Alle beugten ihr Haupt, sie stürzten hin und fielen auf ihr Antlitz. Sie stürzten hin und fielen auf ihr Antlitz, sie huben an und sprachen: „Herr, wir haben gesündigt! Wir haben gesündigt, doch vergib du uns unsere Sünden." Da ich || gerüstet und gesiegelt war[4], sprach ich zu den Welten und erklärte den Sieben, den Söhnen der nichtigen Wohnung: „Als ich hierher kam, da hatte mich das Große gesandt, um etwas ***** auszuführen.[5] Ich bin hergekommen[6], um Gutes zu stiften. Gutes will ich stiften und Gutes unter meine Freunde streuen. Aufklären will ich sie über eure frevelhafte Rede, an der kein Licht ist. Aufklären will ich sie über euer Geschwätz, damit sie eure Rede nicht anhören. Damit sie eure Rede nicht anhören und nicht in eurer Welt zurückbleiben." Als meine Auserwählten mich hörten[7], wurden alle gut. Alle wurden gut und erhoben ihr Antlitz zum Orte des Lichtes.

Und das Leben ist siegreich.

Der erste Sohn in der Tiefe.

66. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Jenseits, in den Früchten des Glanzes, in den Höfen des Lichtes, im Hause der Vollendung, in dir, Garten des Äthers, dem

1) Vgl. GR 117, 22.
2) Lies אלמיא.
3) Lies בזא.
4) Lies ומיהתימנא.
5) Lies אנא כד אתית להאכא דעבאד צבו ***** רביא שיהלון.
6) Lies עתית.
7) Lies דשימון oder דשמון wie in B.

242 Bau *******, in dir, || Garten des Adam, ruft[1] die Stimme des Lebens aus, was das Große sagt. Gleichnisse, Gleichnisse sagt es in Herrlichkeit, Worte sagt es in Herrlichkeit, Worte in (himmlischer) Stimme sagt es und offenbart die Geheimnisse, die[2] zwischen Vater und Sohn statthatten.

Als diese Wohnung noch nicht existierte[3], als diese ********[4] noch nicht da war, als Sonne und Mond noch nicht da waren und in der Welt einhergingen, da brannte schon der Glanz in seinem Behälter.[5] In ihren Hüllen lagen die Bestimmungen verborgen, verborgen und verwahrt in ihren Büchern. Die Stürme wahren Schweigen und sitzen in den Einöden der Welt.[6]

Der Vater, der lauter Glanz, das Licht, das lauter Strahlen(?), der Herr der Größe, steht aufrecht im Hause der Vollendung. Es sprach der Große zum Ersten, seinem Sohne: „Mein Sohn, komm, sei mir ein Bote, komm, sei mir ein Träger[7], komm, sei mir ein Träger und tritt mir die aufrührerischen Erden nieder. Geh in die 243 Welt || der Finsternis, in die Finsternis, in der es keinen Lichtstrahl[8] gibt, an den Ort der Löwen, an den Sitz der verwünschten Leoparden, an den Ort der Drachen, an den Sitz der verderblichen Dämonen, an den Ort der Lilithe und Astarten, die verhüllt

1) קארריא ist zu ergänzen.

2) ד ist zu ergänzen.

3) Im folgenden zeigen sich einige schwache Berührungen mit der manichäischen Kosmogonie bei Bar Koni (ed. SCHER II, p. 313 f., vgl. auch CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 7 ff.). Dort sendet der ܐܒܐ ܕܪܒܘܬܐ den ܐܢܫܐ ܩܕܡܝܐ zum Kampf in die Welt der Finsternis.

4) Statt הרא ist ein Wort wie אלמא anzunehmen. An הולא *ὕλη* ist hier nicht zu denken.

5) Siehe S. 4[4].

6) Vgl. 122, 11.

7) Hier wird dieselbe Bezeichnung gebraucht wie im Berichte des Bar Koni für den manichäischen *Ὠμοφόρος*, *Atlas* (vgl. CUMONT, a. a. O., p. 22, 69 ff.), ohne daß ein innerer Zusammenhang besteht. Der Ausdruck wird hier mit Rücksicht auf die Aufgaben angewandt, die der erste Sohn auf sich nehmen soll, vgl. die häufige Verbindung דרא וסבאל und S. 196[7].

8) Lies עצבא wie hier 244, 5; GR 75, 7; 323, 3; 338, 4; GL 135, 4. In GR 32, 23 steht עזבא. Siehe zu dem Worte Nöld., p. 45 ob. (wo das Zitat I, 22, 23 zu berichtigen ist); 313 unt. NÖLDEKE leitet es von צבע „Färbe“ ab; ich möchte es eher zu אצבע „Finger“ ziehen, vgl. auch Nöld., p. 135, 4 (statt 19, 17 lies 9, 17). Einen anderen bildlichen Gebrauch des Wortes haben wir ja oben S. 213, 29 kennen gelernt.

sind[1], an den Ort der Wasserbäche[2] und der lodernden Pechhöfe.“ Da sprach der Erste zum Großen, seinem Vater: „Steige ich hinab, wer wird mich hinaufbringen? Falle ich, wer wird mich halten? Wer wird meine Seele mir zusammenhalten[3], damit wir nicht in das brennende Wasser fallen?[4] Wer wird mir eine Verdichtung schaffen, damit wir nicht in das trübe Wasser fallen?[4] Wer wird mir meine Krone, die Stirnlocken des Glanzes, auf dem Haupte aufrichten?[5] Wenn die Bösen mich in ihrer Burg gefangen halten, wer wird mir ein Erlöser sein?“

Darauf erwiderte der Große dem Ersten, seinem Sohne: „(Du fragst), wenn du hinabsteigest, wer dich hinaufbringen werde[6], wenn du fällst, wer dich halten werde; wer deine Seele dir zusammenhalten werde, daß sie nicht in das brennende Wasser falle? Ich werde dir eine Verdichtung schaffen, damit du nicht in das trübe Wasser fällst. || Deine Krone, die Stirnlocken des Glanzes, will ich dir auf dem Haupte aufrichten. Wenn die Bösen dich in ihre Burg werfen, will ich dir ein Erlöser sein. Steh auf im Namen des Lebens, lege die Stirnlocken des Glanzes zusammen, kleide dich in das Leid der Welten[7] und geh in die Welt der Finsternis, in die Finsternis, in der kein Lichtstrahl da ist.“

1) Auch GR 99, 9. Die Worte knüpfen etymologisch an כתיראתא an. Eine Reminiscenz an die verschleierte Astarte anzunehmen, ist verlockend, aber bei dem Doppelsinne von כתר nicht sicher. *Megillah Babli*, f. 13a wird bei dem Namen אסתר mit demselben כתר gespielt: על שם שהיתה מסתרת דבריה mit Rücksicht auf Esth. 2, 10. GR 85, 21; 96, 21; 329, 1 f.; 361, 14 f. heißt es mit dem anderen כתר von der Rûhā גדולה ברישה כאתרא „sie rauft sich die Locken am Kopfe aus“.

2) Trotz des unerklärlichen אנ scheint אנזאביא etwas wie „Bäche“ zu sein und somit זאביא zu entsprechen, vgl. Brandt, *Jahrbücher für protest. Theologie* XVIII (1892), p. 427 (zu GR 19, 7).

3) Ich vermute ניכנפליא, vgl. 244, 3.

4) Er und seine Seele. Ich würde freilich an beiden Stellen דלאעפיל oder דלאתיפיל vorziehen, letzteres mit Beziehung auf die Seele, vgl. Z. 14 f.

5) Sonst steht גדל bei קארניא, vgl. S. 56, 7. Hier liegt ein Zeugma vor; תרץ gehört zu כלילא.

6) Der Text schwankt im Gebrauch der Person zwischen der Ansprache des Vaters an den Sohn (2. Person) und der direkten Anführung der Worte des Sohnes (1. Person), und zwar so, daß die mit מאן eingeleiteten Sätze die direkte Rede haben. Das läßt sich deutsch nicht wiedergeben. Ich übersetze das Ganze durch die indirekte Rede.

7) Vgl. zu קיראס Nöld., p. XXX, 6 f. Hier und an der anderen Stelle, GL 41, 7, steht קיראס אלמיא allerdings parallel חשוכא.

Es umzingelten ihn Löwen, es umzingelten ihn verderbliche Dämonen, es umzingelten ihn Drachen, Lilithe und Astarten, die verhüllt sind, es umzingelten ihn Wasserbäche und lodernde Pechhöfe. — Wenn nicht die Kraft, die mit mir war, wenn ich nicht ein Jünger wäre; der Ruf des Jüngers bringt den Mann, seinen Beistand, zum Vorschein. Da sprach er zu ihm: „Herr der Größe! Was habe ich gegen dich gesündigt, daß du mich hierher gesandt hast, daß du mich in die Tiefe gesandt hast[1], die ganz Gestank ist, in der sich noch niemand niedergelassen hat?“ Als Nṣab dies von mir hörte, sandte er mir einen Stab, der mir Rede und Erhörung verlieh, und sprach zu mir: „Erschlage mit ihm die Löwen, erschlage mit ihm die verwünschten Leoparden, erschlage mit ihm die Drachen, erschlage mit ihm die verderblichen Dämonen, erschlage mit ihm die Lilithe und die Astarten, die verhüllt sind. Trockne mit ihm die Wasserbäche aus[2] und die lodernden Pechhöfe.“ Ich rief laut nach dem Hause des Lebens, da sandte es mir Kraft und Glanz. Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben. Die Finsternis drückte ich nieder und richtete das Licht in hohem Maße auf. Ohne Fehler stieg ich empor, und nicht war an mir Fehl und Mangel.

Das Leben wird hochgehalten, das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Ermahnungen.

Das Kapitel besteht aus zwei Bruchstücken, die 247, 3 zwischen ברכמא und האריא zusammentreffen. Das erste entspricht GR 364, 21—365, 14, das zweite Joh 97, 3—101, 1. Wahrscheinlich ist ein Blatt aus dem anderen Teile des Johannesbuches hierher in eine bereits bestehende Lücke geraten und wurde später gedankenlos mit abgeschrieben, obwohl das vorhergehende Blatt mitten im Satze abbricht und das eingefügte mit dem letzten Worte eines Satzes anfängt. Das erste Bruchstück ergänze

1) Der Text wird ursprünglich gelautet haben: מאהו הטיתילאך דשאדארתאן להאבא (דשאדארתאן) על עומקא.

2) Lies יאבישבה. Zu תארבאציא דקירא אכליא erwartet man ein anderes Verb.

ich in der Übersetzung nach dem Ginzā. Die Ermahnungen sind an Adam gerichtet.

67. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ein Uthra ruft von außen her und belehrt Adam, den Mann. Er spricht zu ihm: „Schlummere[1] nicht, Adam, und schlafe nicht und vergiß nicht, was dein Herr dir aufgetragen. Sei nicht ein Sohn des (irdischen) Hauses und werde nicht ein Frevler in der Tibil genannt. || Liebe nicht wohlriechende Kränze und finde kein Gefallen an einem lieblichen Weibe. Liebe nicht Wohlgerüche und vernachlässige nicht das Gebet der Nacht. Liebe nicht täuschende Schatten, nicht den Verkehr mit lieblichen Frauen[2], nicht lügnerische Schattenbilder.[3] Trinke nicht und sei nicht unmäßig und vergiß nicht deinen Herrn aus dem Sinne. Bei deinem Eintritt und deinem Austritt[4] siehe zu, daß du deinen Herrn nicht vergessest. Bei deinem Stehen und deinem Sitzen siehe zu, daß du deinen Herrn nicht vergessest. Bei deinem Gehen und deinem Kommen siehe zu, daß du deinen Herrn nicht vergessest. Bei deinem Ruhen und

1) Von dem einen שהר = ܫܗܪ, das bei Nöld., p. 127, 19; 231, 17; Brandt, Schr., p. 155²; SCHULTHESS, *Homonyme Wurzeln*, p. 78, 3 besprochen ist, hat man ein anderes zu trennen, das mit שכב zusammensteht: hier bzw. GR 364, 23; GR 189, 23; 190, 10. Dazu ein Nomen שאהארתא neben שינתא S. 124, 4, 7; GR 189, 23; 190, 10. Das Wort findet sich auch MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts*, n. 7, p. 147, Z. 16; n. 8, p. 154, Z. 11 (vgl. auch p. 153) und wird von M. שהרתא gelesen (לא תיתהזון להון לא בחילמא דליליה ולא בשהרתא דימטא bzw. לא תיתהזין להון לא בחילמא ולא בשהרתא דימטא, parallel ולא בשינתהון דימטא). Doch werden in diesen Texten ה und ח nicht auseinandergehalten. Jedenfalls muß das Wort etwas wie „schlummern“ bedeuten. NÖLDEKE's Erklärung *Neue Beiträge*, p. 87 scheint mir nicht sicher, zumal auch שחר in Betracht kommt. MONTGOMERY bringt es mit شَخَرَ „den Mund öffnen“ zusammen und meint, es bedeute „schnarchen“. Dies ist schon aus phonetischen Gründen nicht möglich.

2) Nach der Lesung 77, 10 ist nur diese Auffassung möglich, vgl. S. 83, 1. שאמאשתא ד̄מראגאגא, das hier steht, kann auch heißen „eine liebliche Sklavin“. Dafür spricht sogar das parallele אתיאת ד̄מראגאגא und der Plural שאמאשאתא in einer Handschrift des Ginzā.

3) ד̄זיפא ist hier irrtümlich wiederholt; es fehlt im Ginzā.

4) Besser im Ginzā על מאלאך (מילאך) ולמיפקאך. Vgl. zum Folgenden GR 17, 16 ff.; 37, 9 ff.; 179, 2 ff. und Deut. 6, 7; 11, 19.

deinem Liegen siehe zu, daß du deinen Herrn nicht vergessest. Sage nicht, ich bin ein geliebter Sohn, der ich, was ich auch tun mag, ohne Torheit bleibe. Adam, siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist[1], auf die du kein Vertrauen haben darfst. 217 Aufgerichtet || sitzt die Wage da, und von tausend wählt sie einen 5 aus. Einen wählt sie von tausend aus, und zwei wählt sie aus zehntausend. Die duftenden Kränze vergehen, [und Frauenschönheit wird, als ob sie nie dagewesen. Die Wohlgerüche vergehen, und die Lust der Nacht hört auf.[2] Alle Werke vergehen, nehmen ein Ende und werden, als ob sie nie dagewesen." 10

Als Adam dies hörte, jammerte er und weinte über sich selbst und sprach zum Uthra des Lebens folgendermaßen: „Wenn ihr wisset, daß dem so ist, warum habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht[3] und in den stinkenden Körper geworfen? In den stinkenden Körper habt ihr mich geworfen, in 15 das verzehrende Feuer mich geschleudert. Ihr habt mich in das verzehrende Feuer geschleudert, daß täglich der Gestank in die Höhe steigt."

Darauf erwiderte er ihm: „Schweig, schweig[4], Adam, du Haupt des ganzen Geschlechtes. Die Welt, die werden soll, können wir 20 nicht unterdrücken.[5] Auf[6], auf, bete das Große an und unterwirf dich, damit das Leben dir zum Erlöser werde. Das Leben sei dir ein Erlöser, und du steig empor und schaue den Ort des Lichtes."

Und das Leben ist siegreich.]



Gaf. — Kānath-Niṭuftā. 25

Das Kapitel enthält zwei Fragmente, die wahrscheinlich Anfang und Ende eines längeren Abschnittes sind. Es enthält wiederum eine Darstellung der Wanderung des Erlösers, hier des Mandā dHaijē, durch die

1) Der Ausdruck auch GR 300, 11; GL 106, 23 f.; Pariser Diwan, 869 f., 1708.

2) Lies שאלמא.

3) Vielleicht auch hier שדאיתון wie nachher.

4) קאלאך inneres Objekt? Wohl eher zu streichen.

5) Die Wendung entstellt auch Pariser Diwan, 1086 f.

6) Zu חום vgl. Nöld., p. 204, doch wahrscheinlich auch hier קום.

Unterwelt. Er kommt in die Welt des Gaf, wie es auch GR 139 geschildert wird, vgl. auch die Übersetzung Brandt, Schr., p. 145. Der Bruch liegt im Satze האזילון לפיריא 251, 8. Nach der männlichen Form von האזילון bezieht es sich auf Gaf oder ein anderes männliches Wesen, das in einem weggefallenen Stücke genannt war. Schon die vorhergehenden Worte sind nicht in Ordnung, vgl. S. 228[2]. ריהא דהייא weist aber schon auf das Folgende hin, vgl. 252, 1 f., danach liegt die Naht wohl vor diesen Worten. Freilich könnte האזילון irrtümlich für האזיאלון stehen, und danach würde sich der ganze Satz auf כאנאת ניטופתא beziehen.

ניטופתא ist wie אנאנא eine Bezeichnung für hehre weibliche Wesen, vgl. *Uthra*, p. 538 f. Die Niṭuftā hat hier verschiedene Namen, von denen drei, vielleicht vier als Perfecta 3. fem. sing. gebildet sind. כאנאת zu כון und שאראת sind von derselben Bedeutung: sie war fest. פירשאת heißt „sie war einsichtig"; באראת „sie glänzte". Die Niṭuftā wird aber außerdem noch als Perle und als Lebensschatz (siehe oben S. 201) bezeichnet, vgl. auch 256, 9 ff. Kānath-Niṭuftā wird nur noch in einigen späteren Quellen genannt. Im Pariser Diwan, Z. 839 wird eine Totenmesse, Z. 1317 eine Taufe der כאנאת ניטופתא erwähnt. Der *Mand. Diwan* zeigt unter 7 das Bild der Rûhā, „der Mutter des Šamiš", die zugleich die Namen סימאת, כאנאת und ניטופתא haben soll. Siouffi nennt sie p. 40, 36. Auch nach diesem Stücke gehört sie in das Reich der Unterwelt, obwohl sie eine Tochter des Lebens ist. Was von ihr 251, 10 ff. gesagt ist, könnte auch von der Rûhā gesagt sein, vgl. GR 154 ff. (Brandt, Schr., p. 165 ff.). Sie kommt an die äußere Mauer, um den Geruch des Lebens zu genießen, der mit dem Erlöser in die Unterwelt gekommen ist. Nach 62 Jahren verflüchtigt sich der Geruch.

68. — || Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kušṭā.

Als Mandā ḏHaijē sich nach dem Orte begab, an dem die Dämonen sitzen, als die Dämonen seinen Glanz sahen[1], weinen und klagen sie und zerfließen (in Tränen).[2] Die Dämonen weinen wie

1) Lies היזיויא.

2) Zweifelhaft. Das Wort findet sich in demselben Zusammenhange auch *Florilegium Melch. de Vogüé*, p. 354, 43; GR 229, 15; 232, 5; GL 74, 23. Nöldeke leitet es p. 244, 9 von אשד ab „werden vergossen". Eine bessere Erklärung kann ich nicht bieten; vielleicht ist „vergossen werden" in dem in der Übersetzung angegebenen Sinne aufzufassen.

Lämmer, und die Weiber weinen wie Schafe.[1] Als Mandā dHaijē nach dem Orte ging, an dem Gaf sitzt, als Gaf seinen Glanz sah, sprang er von seinem Throne auf. Er sprach zu ihm: „Wer bist du von den Großen, und wer bist du, daß du dich an den Jordanen aufrichtest?“[2] Er sieht die Früchte, Trauben und Bäume und den Duft des Lebens, der an mir mitgekommen ist. Da macht sich Kānath-Niṭuftā auf und kommt heran. Aus den inneren Eiern kam sie heraus. Heraus kam sie aus den inneren Eiern und der heulenden Finsternis, und das schwarze Wasser ging mit heraus und kam zu den sieben Mauern, welche die Erde Sinjawîs umgeben.[3] An der äußeren Mauer setzte sich Kānath-Niṭuftā hin. Zweiundsechzig Jahre [saß] || Kānath an der äußeren Mauer, bis der Duft des Lebens sich legte und ein Bote zu ihr kam und sprach: „Steh auf, steh auf, Kānath-Niṭuftā, die das Leben gebaut und geschaffen hat. Steh auf, Bārath-Niṭuftā[4], die das Leben herzlich liebgewonnen hat. Steh auf, Piršath-Niṭuftā, und steige zu deinem Vater empor. Steh auf, Šarrath-Niṭuftā, und sei eine Stütze für das Leben. Steh auf, Perle-Niṭuftā, du reine Perle, die das Leben liebgewonnen und der es zum Schöpfer wurde. Steh auf, Sīmath-Haijē-Niṭuftā, die der große Pflanzer[5] geschaffen hat.“

Kānath-Niṭuftā[6] bricht dann auf. Als Kānath-Niṭuftā zum Tore der Mauer kam, neigte sie ihr Knie zur Erde. Sie pries ihren Vater und sprach: „Leben ist er, das nicht stirbt, und Glanz und Licht, das kein Ende nimmt und nicht vergeht.“

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

1) Die Oxf. Rolle G hat Z. 226 ff.: אלאהיא באכין כד עמבריא ועסתיראתא באכין כד אנקיא דאיויא באכין כד גאדייא „Die Götter weinen wie Lämmer, und die Göttinnen weinen wie Schafe. Die Dämonen weinen wie Böcke“.

2) Zweifelhaft. Jordane erwartet man in der Welt des Gaf nicht.

3) Der Text scheint in Ordnung zu sein. Man hat ihn nicht zu כאפקא ואתיא mit Beziehung auf Kānath-Niṭuftā abzuändern. Vgl. GR 163 unt.; 166, 15 f.

4) Entsprechend den sonstigen bei ניטופתא stehenden Benennungen vermute ich statt בראת „meine Tochter“ באראת, vgl. GR 374, 14.

5) Siehe S. 60[6].

6) Mit der Abänderung zu כאנאת allein ist die Stelle noch nicht wiederhergestellt. Die vorhergehenden Worte sind auch verdächtig.

Die Besuche des Mandā dHaijē.

Auch dieses Stück schildert eine Wanderung des Mandā dHaijē, diesmal nur zu guten Wesen. Die ersten Sätze, die von der Wage sprechen, passen zum eigentlichen Inhalte des Abschnittes nicht und stammen aus einem Stücke, das den folgenden Kapiteln nahestand. Dieses Stück bricht mit ואסיק Z. 5 ab, vielleicht mitten in einem Satze. Die Worte עתינציב נהורא gehören schon zum Hauptstücke und sind wohl so, wie in der Übersetzung angedeutet ist, zu ergänzen.

69. — Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kuštā.

|| Als die Wage nicht wägen wollte, [bis sich erhob der König] von seinem Orte, bis von seinem Orte der König sich erhob, da rief er der Wage zu, liebkoste und umschmeichelte[1] sie und sprach zu ihr: „Geh, Šarhabēl-Bihram-Wage[2], die die Uthras gewünscht, als eine von tausend ausgewählt und in die Höhe gebracht haben. 253

******* „[Ein Sohn bist du] des Ethinṣib, des Lichtes, und der Anhar[3], des verborgenen Lichtes, die aus dem Lichte der Niṭuftā geschaffen sind.“ Mandā dHaijē öffnete den Mund, sprach zu Šingilan-Uthra[4] und redete ihn an: „Ein Sohn neuer Glanzwesen“, sagte er, „bist du und ein Sohn teurer Lichtwesen. Du bist der Sohn der reinen verborgenen Berge.[5] Ein Sohn ********[6] bist du, dessen Name vom bewahrten Mânā bis zu den bewahrten Uthras reicht und von verborgenen Uthras ********[7]“

Mandā dHaijē brach auf und ging, bis er zu Nṣab-Zîwā kam. Als Nṣab-Zîwā[8] ihn erblickte[9], sprang er von seinem Throne auf.

---

1) So nach dem Syrischen. Nach dem sonstigen Gebrauch im Mandäischen hieße es „er verwirrte, betörte sie“, was hier weniger paßt.

2) Die Namen der beiden verschiedenen Wesen שארהאבעיל und ביהראם sind hier der Wage beigelegt. שארהאבעיל ist teils ein weibliches Wesen, die Genossin des שורבאי, siehe S. 93, teils ein männliches: GR 238, 6; 250, 1; 321, 21 und sonst. Zu ביהראם vgl. S. 15[9].

3) Anhar ist ein Frauenname, vgl. S. 112, 1.

4) Vgl. S. 9[7].

5) Vgl. S. 189.

6) Da „mein Sohn“ hier nicht stehen kann, muß hinter בר etwas fehlen.

7) Auch vor dem ersten עותריא würde ומן besser passen als ועל.

8) Lies נצאב זיוא.

9) Lies דהיזיה.

Er wandte sich an ihn und sprach: „Aufgeleuchtet, aufgeleuchtet ist der große Spiegel, ‖ dessen Eltern durch ihn leuchten. Er erleuchtete die Škînās und erleuchtete in ihnen die Uthras."

Als Nṣab-Zîwā dies sagte, wandte sich Mandā dHaijē an ihn und sprach: „Du bist ein Sohn neuer Spiegel und ein Sohn verborgener Škînās. Du bist ein Sohn des Abbildes der Uthras, ein Sohn der Lobpreisung der Gewaltigen."[1]

Mandā dHaijē brach auf und ging, bis er zum Hause des Ethinṣib-Ziwā kam. Als Ethinṣib-Ziwā seinen Glanz erblickte, sprang er von seinem Throne auf und sprach: „Gesegnet sei dein Kommen[2], Mandā dHaijē, du Arzt aller Škînās und du Narzisse, die älter ist als alle wohlriechenden Blumen.[3] Gesegnet sei dein Ehrenthron, auf dem du sitzest. Gesegnet sei der Olivenstab, den du in der Hand hältst, der aus dem Olivenstab des Mânā gepflanzt wurde."

Als Ethinṣib-Zîwā dies sagte, wandte sich Mandā dHaijē an ihn und sprach: „Gesegnet sei der Schöpfer, der dich geschaffen hat. In diesem hohen Maße hat er dir Größe verliehen, dich groß gemacht, ‖ wie den teuren Mânā, dich zur geliebten Kuštā gemacht, [geliebter] als alle Uthras."[4]

Mandā dHaijē brach auf und ging, bis er zu S'haq-Zîwā[5] kam. Als S'haq-Zîwā seinen Glanz erblickte, sprang er von seinem Throne auf, redete Mandā dHaijē an und sprach zu ihm: „Wie klar ist deine Einsicht und wie leuchtend und hell dein Glanz! Dein Glanz,

1) דמותא steht in Parallele zu נאורא. Freilich würde nach vornhin als Parallele zu תושביהתא besser דנותא oder ערותא passen.

2) Vgl. GR 147, 8; 152, 14.

3) Als Parallele zu נארגיס erwartet man nicht אסיא, sondern אסא. GR 107, 1; 346, 20, 22 stehen נארגיס אסא zusammen. Danach vielleicht אסא דקאשיש מן כולהון שכינאתא, siehe S. 214[3].

4) Lies דמן כולהון עותריא רהים, vielleicht hat aber noch mehr dagestanden.

5) Als סהאק זיוא רבא דהייא GR 314, 3, als סהאק זיוא רבא קאדמאיא Qol 10, 25. Infolge dieser Bezeichnung als Erster findet man ihn in jüngeren Schriften mit Adam (אדאם קאדמאיא) identifiziert: מאלכא אדאם סהאק זיוא רבא קאדמאיא Morg 5, 3. Im Pariser Diwan sogar אדאם אסהאק רבא דהו מארא דראבותא Z. 73, אדאם סהאק רבא הו יאואר רבא Z. 624 f. Siouffi nennt 39, 12; 40, 31 *Shak-Zivo* neben *Adam-Shok-Zivo*. Der Name gehört zu סחק, das im Mandäischen „hüpfen", nicht „lachen" bedeutet. Dies hat ebenso den Namen eines Genius hergegeben wie רוז. Mit ܐܝܣܚܩ, Isaak hat der Name nichts zu tun.

[der auf deinem ******[1]] ruht. Wie die Krone auf deinem Haupte leuchtet und die Uthras erleuchtet, leuchtet dein Glanz über den Uthras und allen Škînās."

Als S'haq-Zîwā dies sagte, wandte sich Mandā dHaijē mit den 5 Worten an ihn: „Gesegnet sei dein reicher Glanz und dein Licht, das in der Welt brennt.[2] Gesegnet sei die[3] Lobpreisung, die in deinem Munde ruht. Gesegnet sei die große Wolke[4], aus der du gebildet wurdest. Gesegnet sei die Krone auf deinem Haupte, die der König dir verliehen hat."

10 Mandā dHaijē brach auf und ging, bis er zur Niṭuftā[5] || kam. 256 Als die Niṭuftā seinen Glanz erblickte, erhob sie sich von ihrem Throne, während sie den Olivenstab in der Hand hielt, und wandte sich an Mandā dHaijē mit den Worten: „Komm, komm, du verborgener Glanz, und du Licht, das in der Welt brennt. Komm und 15 erleuchte deine Eltern, deren Augen auf dich gerichtet sind. Erleuchte das Ei[6] deiner Eltern. Denn du bist der große Spiegel der Uthras[7], der blinkende[8] König aller Uthras."

Als die Niṭuftā dies sagte, verneigte sich Mandā dHaijē vor ihr, pries sie und wandte sich mit den Worten an sie: „Šarrath hat 20 man dich in der Höhe genannt. Die Uthras versammeln sich bei dir, bei dir versammeln sich die Uthras und preisen dich Niṭuftā. Denn Šarrath-Niṭuftā bist du, die erste Pflanzung bist du."

Mandā dHaijē brach auf und ging, bis er zur Perle-Niṭuftā kam. Als die Perle-||Niṭuftā seinen Glanz erblickte, stand sie von 257 25 ihrem Throne auf, beugte ihr Knie und pries Mandā dHaijē.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

1) Vgl. Z. 12 f.
2) Vgl. auch 256, 4; GR 238, 8.
3) B: „deine Lobpreisung".
4) Vgl. S. 17[3].
5) Siehe S. 227 und GR 140.
6) Oder: die Eier.
7) Vielleicht דיעותריא zu lesen.
8) Vgl. S. 12, Anm.



Abathurs Klage.

In den folgenden drei Stücken kommt die Klage des Abathur zum Ausdruck, daß er zum Wagemann verurteilt sei. Siehe zu diesen Vorstellungen die Einleitung, auch S. 14, 23 ff. Einen Reflex dieser Stücke zeigt Siouffi, p. 15. Im ersten Stücke ist die Wage personifiziert. In jüngeren Schriften erscheint sie geradezu mit Abathur identisch, und statt der Bezeichnung אבאתור דמוזאניא findet sich אבאתור מוזאניא: Morg 116, 2; Siouffi, 41, 54.

70. — Als die Wage nicht wollte, daß die Seelen durch sie eintreten, daß die Seelen durch sie durchgehen, sprach sie: „Ich bin keine Wage, ich bin ein Uthra aus dem Stamme Guter. Ich bin keine Wage, ich bin ein Sproß von Königen. Ich mag nicht in diesem schwarzen Wasser stehen, und die unreinen Seelen sollen nicht an mir vorbeigehen."

Als die Wage dies sagte, flog der Mann, der Bote, an sie heran[1] und sprach zu ihr: „Dieses lebende Wasser[2] ist aus dem Hauraran[3] des Großen hervorgekommen. Dieses lebende Wasser kommt zu dir von den Ufern des Hûs- und Nṣab-Jordan herunter.[4] Dieses lebende Wasser kommt zu dir von unterhalb des Jōsmîr-Gufnā herunter. Dieses lebende Wasser kommt zu dir von der 258 Škînā des großen Jōšamîn ‖ herunter. Diese Uthras, die dir beisitzen[5], diese Jordane sollen dir Gesellschaft leisten.[6] Diese Früchte, Trauben und Bäume sollen dir Gesellschaft leisten. Zu dir sollen diese Seelen kommen und sich in dich einwickeln. Diese 366, die die Wage bilden[7], sollen dir Gesellschaft leisten."

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

1) Vgl. 65, 1; GR 354, 23; 363, 1; GL 133, 14.

2) Die Wage sprach vom schwarzen Wasser!

3) האוראראן steht hier so, als ob es ein Appellativ wäre. Als Ortsbezeichnung (האוראראן דאכיתא) steht es auch GR 304, 11. Sonst ist האוראראן allein oder mit האוראן Name eines Wesens, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 693 f., dann GL 135, 18; Qol 29, 23, 31.

4) Siehe S. 9, 4.

5) Eventuell לואתאך nach B ohne ד, dann „diese Uthras sollen dir beisitzen".

6) In diesem und im folgenden Satze ist vor האלין das ähnliche האזין ausgefallen. Am Ende von Z. 5 ist auch האזין statt האלין zu lesen.

7) Das steht da, ist aber kaum in Ordnung. Zur Zahl 366 siehe S. 24[6].

71. — Als sie sich aufmachten und zu Abathur kamen, verbarg sich Abathur in sein Ei und sprach zu ihnen: „Warum habt ihr unter allen Uthras mich zum Wagemann gemacht, mich von meiner Škînā herausgeholt, so daß meine Welt verwüstet und entweiht und mir entzogen ist? Mein Lager der Kuštā soll mir für alle Zeiten nicht wiedergegeben werden!“

Als Abathur dies sagte, machte sich Hibil-Zîwā auf, ging zu seinem Vater[1] und sprach zu ihm: „Da hat sich Abathur || in sein Ei verborgen, murrt aus seinem Ei heraus und spricht zu mir: ‚Ich mag nicht hingehn, mag nicht die Wage halten und der Wagemann genannt werden.‘“

Als Hibil-Zîwā dies sagte, wurde der König voll Zornes und stieß einen Ruf in die Welt aus. Zweimal erhob er seine Stimme, doch die Škînās bewahren den Fußblock.[2] Erst beim dritten Male antwortete ihm Sâm der Kleine[3] und sprach zu ihm: „Ich will zur Sufath[4] hinuntersteigen, der Wagemann sein und das Haupt des Zeitalters genannt werden.“ Da sprach er zu ihm: „Du einfältiger Narr, du närrischer Mann! Du wirst kein Wagemann, und zuverlässig und geeignet kannst du nicht genannt werden. Rufet Abathur[5], der ein sanfter Uthra ist.“

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist das Licht, sowie die seinen Namen lieben.

---

72. — Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kuštā.

|| Als er[6] zu Abathur ging, erhob sich Abathur von seinem Throne, den der König ihm anvertraut hatte. Er nimmt sich vor dem hohen[7] Mânā[8] in acht, vor dem hohen[7] Glanze aller Welten

---

1) D. h. dem Leben.

2) Paßt schlecht. Man erwartet „Schweigen“ (שידקא) od. ähnl.

3) Siehe S. 18⁷.

4) Zur Unterwelt, vgl. S. 24².

5) Man erwartet, daß ein anderer als Abathur aufgefordert wird, doch soll vielleicht ein Versuch gemacht werden, ihn umzustimmen, siehe das folgende Kapitel.

6) Der Mânā, siehe weiterhin.

7) In עליא hat sich eine ältere knappe Schreibung für עלאיא erhalten.

8) Hier und in Z. 5 wird der Bote, der weiterhin מאנא genannt wird, als מאלכא bezeichnet. Der Mânā könnte zwar auch König genannt

nimmt er sich in acht. Abathur kam heran, und Uthras kamen zu seiner Rechten und Linken mit, näherten sich dem Mânā und setzten sich zu ihm. Da begann Abathur und sprach zum reinen Mânā. „Warum habt ihr unter diesen zahlreichen Uthras gerade zu mir gesandt?“ Darauf erwiderte der Mânā dem Abathur: „Unter allen 5 Škînās und Uthras gibt es keinen wie du bist, keinen in diesen Lichtwelten, der so sanft wie du wäre. Du bist sanft, und du bist ein geeigneter Uthra, du bist großmütig und bist den Seelen eine Stütze. Du empfindest Mitgefühl mit den Seelen, und du bist ein [passender] Richter.“ 10

Darauf sprach Abathur zum Mânā: „Sage Hibil-Zîwā, daß er Richter werde, und ich will der Wagemann sein.“ Da wandte 261 Hibil-Zîwā-Jawar dem Abathur ein: „Wenn ich der Richter sein soll, wer soll die Škînās instand halten? Wenn ich der Richter sein soll, wer soll König in diesen Welten sein?“ Darauf erwiderte ihm 15 Abathur: „Ich will König sein, und ich will die Škînās instand halten.“ Als Abathur dies sagte, ballte Hibil-Jawar die Faust und kam [und wurde] der Wagemann. Fünfundfünfzig Jahre war er Wagemann und ließ Uthras und Škînās emporsteigen. ⟨Als Hibil-Zîwā dies sagte⟩ Dann nahm ihn das große Leben in Güte auf, 20 gegen Abathur jedoch wurde es voll Zornes. Es kam, warf ihn von seinem Throne herab und setzte ihn an das Tor der Sufath. „Geh“, sagte es zu ihm, „sei du Richter, solange das Große es von dir wünscht.“ Darauf sprach Hibil-Zîwā zu Sonntag[1]: „Komm, setze du dich unter die Zöllner, ich will der Wagemann sein, und 25 wir wollen die Škînās rufen.“[2]

262 Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, || und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

sein, doch scheint es, daß מאלכא hier nur für מאנא verschrieben ist unter Einfluß des ersten מאלכא in Z. 2.

1) Vgl. S. 68[3]; 199, 7 f.

2) Wahrscheinlich ונִיתאקין „und wir wollen sie instand halten“, vgl. Z. 2, 5. Freilich stehen dann noch immer die letzten Sätze im Widerspruch mit den vorhergehenden.



Der weiße Aar.

Hibil-Zîwā wird hier als weißer Aar bezeichnet wie GR 332, 16 Anôš-Uthra, siehe auch S. 131. Er klagt darüber, daß er in die Welt der Finsternis habe hinabsteigen müssen. Der Wortlaut der Klage berührt sich eng mit dem in den Jōšamîn-Stücken.

73. — Im Namen des großen Lebens und im Namen der teuren Kušṭā.

Ein weißer Aar bin ich, den die Eltern[1] vergessen haben. Vergessen haben mich meine Eltern; wehe, wehe dem Uthra, den seine Eltern hassen. So, ja so ergeht es[2] einem jeden Uthra, der auf das Gerede[3] seiner Eltern hört. Wer auf das Gerede seiner Eltern hört, den werfen sie tief hinunter an die Pforten der Finsternis. Ich, Hibil-Zîwā, habe auf das Gerede meiner Eltern gehört, daher bin ich hinuntergefallen, ohne daß es für mich ein Aufstehn gibt. Ich habe gesucht, ohne zu finden; ich bin gelaufen, ohne zu erreichen.[4] Ich habe mir ein Gebrechen eingebracht und so meinen reichen Glanz in der Finsternis weilen lassen. Ich habe mir die Verachtung der Uthras zugezogen, und die Uthras wollen sich mir nicht nähern. Ich hocke auf dem Lager der Finsternis, und in Gewändern der Finsternis liege ich da. || So, ja so ergeht es einem jeden Uthra, der sich in die Finsternis hinabbegibt. So [ging] meine Krone [hin?], die Zahriēl auf mein Haupt, [die] auf mein Haupt [Zahriēl] gelegt hat.[5] Dahin ist Rede und Erhörung, die meine Eltern mir verliehen haben. Ich, Hibil-Zîwā, setzte mich von der Finsternis her an die Mauern und erhob meinen wundersamen Ruf: „Ich sagte mir, ich würde ein Großer sein, wer hat mich zum Kleinen in der Tibil gemacht? Ich sagte mir, ich würde sanft sein und den Niedrigen und Demütigen[6] stützen; ich sagte mir: höre auf das Gerede der Großen, doch wie wundersam ist die Kopfbinde[7], die sie mir verliehen haben. Ich sagte mir, ich würde be-

---

1) Es ist mir nicht sicher, daß אבאהאתא auch in diesem Stücke im Sinne „Vater“ nur mit Bezug auf הייא stehe.

2) Gehört zu דרא, also eigentlich „tragen“.

3) Vgl. S. 41[5]. Dort steht ריטנא דׄאנאניא.

4) Vgl. S. 148[4].

5) Zahriēl wird ihm als Frau in der Unterwelt zugeführt, vgl. S. 11[2].

6) Lies ודאניא.

7) Vgl. S. 22[8].

scheiden[1] und unterwürfig sein und den Weg der Vollkommenen [wandeln], den groß und klein zieht; ich sagte mir, ich würde König sein; wer hat mich an den Ort der Finsternis gebracht? Es tut mir weh um meine Eltern: den Ur gegen sie loslassen zu müssen. Es tut mir weh um meine Brüder und Schwestern: | Finsternis gegen sie loslassen zu müssen. Es tut mir weh um die Pflanzung, die ich gepflanzt habe: sie an den Toren der Finsternis lassen zu müssen. So, ja so ergeht es einem jeden Manne, der sanft sein möchte. Einem Uthra, der sanft genannt wird, haben sie noch nie Weib und Eier gewährt.[2] Nicht haben sie ihm Weib noch Eier gewährt, ihm nicht verliehen, eine Pflanzung zu pflanzen. Nicht haben sie als Uthra dasitzen lassen, wer sanft genannt wird. Wundersam ist die Kopfbinde, die sie mir verliehen haben."[3]

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.



Anôš-Uthras Bitte.

74. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Anôš-Uthra sprach und pries den Mann, seinen Erzeuger. Er sprach: „Wie weh ist mir um meine Jünger, die in die Finsternis geworfen sind. Wie weh ist mir um die Kinder meiner Jünger, die in große Unreinheit geworfen sind. Wie weh ist mir um die Kinder meiner Jünger, auf die Rûhā Unreinheit gestreut hat und sie niederwirft!"

Anôš-Uthra sprach und wandte sich an das Leben, seinen Vater: „Wenn es dir, Leben, meinem Vater, beliebt, so mag das Maß meiner Jünger voll werden, und meine Jünger mögen dann zum Orte des Lichtes emporsteigen." Doch das Leben, sein Vater, erwiderte und sprach zu Anôš-Uthra: „Wie sollen die Jünger[4] emporsteigen, wo wir wünschen, daß der Kannā der Seelen reich-

1) Lies במאכא.
2) Hier steht הילבונא im Sinne von „Kind", vgl. auch S. 208[7].
3) Ich ziehe jetzt נהאבליא ACD vor.
4) Entweder תארמידיא oder נאסקינן.

lich werde?“ Darauf setzte Anôš-Uthra auseinander und sprach zum Leben, seinem Vater: „Wie soll der Kannā der Seelen reichlich werden, wo sie in Trübsal geworfen sind? Wie weh ist mir um die Kinder meiner Jünger[1], die Jawars wegen verfolgt werden. Wie weh ist mir um die Kinder meiner Jünger, die des Lebens wegen hingemordet werden. Wie weh ist mir um die Kinder meiner Jünger, die des Lebens wegen verfolgt werden.“ Anôš-Uthra setzte auseinander ‖ und sprach zum Leben, seinem Vater: „Wenn es dir, 266 Leben, meinem Vater, beliebt, so wollen wir, sofern das Maß des Hauses voll ist, so voll ist des Hauses Maß, dem hinfälligen Hause ein Ende machen.“ Darauf erwiderte dem Anôš-Uthra das Leben, sein Vater, und sprach: „Wie sollen wir dem hinfälligen Hause[2] ein Ende machen, wo des Hauses Maß noch nicht voll ist? Das Maß des Hauses ist noch nicht voll; wie sollen da die Jünger zum Lichte emporsteigen?“[3] Anôš-Uthra erwiderte dann und sprach zum Leben, seinem Vater: „Wie sollen die Jünger und Mandäer zum Lichte emporsteigen, wo sie von der Speise der zwölf Pforten essen und von ihrem Getränke trinken; wo Rûhā gewaltige Unreinheit gegen sie geworfen hat: Buhlerei und Unzucht und Hurerei, so daß kein einziger von ihnen zum Lichte emporsteigen kann?“ Darauf erwiderte das große Leben und sprach zu Anôš-Uthra: „Beruhige, beruhige dich, Anôš-‖Uthra, und die Ruhe der Guten finde sich 267 bei dir ein.[4] Da ihr Name aus dem Hause des Lebens stammt, soll er [vom Hause des Lebens] nicht abgeschnitten werden.“ — Darauf erwiderte Anôš-Uthra und sprach zum Leben, seinem Vater: „Wenn es dir, Leben, meinem Vater, beliebt, wollen wir die Tibil vernichten, da sonst der ganze Kannā der Seelen in den Schlund[5]

1) 264, 13, auch in der folgenden Zeile, ist בניא (ד̄)תארמידאי als Fortsetzung von תארמידאי am Platze. Hier und weiterhin erwartet man nur תארמידאי, denn gemeint ist ja die Gesamtheit der Anhänger. Daß בנאי ותארמידאי zu lesen sei, glaube ich nicht.

2) Lies על באיתא נאפלא.

3) Verwandtes in der jüdischen Literatur siehe bei BOUSSET, *Religion des Judentums* [2], p. 284 f.

4) Vgl. 72, 13.

5) גורגמא, auch GR 188, 3 (גורגמא ד̄כאראפיון), ist die Gurgel wie גַּרְגֶּרֶת, ܓܓܪ̈ܬܐ. Es steht parallel פומא 269, 1 ff.; GR 187, 17 ff. Dem syrischen ܓܓܪ̈ܬܐ entspricht גאנגארתא, immer als Plural in singularischer Bedeutung, im *Asfar Malwâšē* und Cod. Par. 24, einmal גאנגאריאתא Oxf. Rolle G, 740.

des Ur hinabsinkt.“ Doch das große Leben erwiderte und sprach zu Anôš-Uthra: „Beruhige, beruhige dich, Anôš-Uthra, und die Ruhe der Guten finde sich bei dir ein. Wir nehmen ja Anteil an den schweren Trübungen.[1] Wir haben Naṣoräer und Mandäer, die in die Gefangenschaft der Rûhā geraten sind. Sie sind in die Gefangenschaft der Rûhā geraten, und Ur, der Herr der Finsternis, verschlingt sie. Doch weil sie Gebet und Lobpreisung verrichtet und erhoben haben ******* zum hinfälligen Hause ******* soll [ihr *****] aus dem Hause des Lebens nicht abgeschnitten und ihr Name aus dem Hause des Lebens nicht weggetilgt werden. Weil sie zum Jordan hinabgestiegen sind, die Taufe empfangen und das Zeichen des Lebens angenommen haben, sollen sie nicht verdammt werden. || Weil sie die Gebete der Nacht verrichtet haben, sollen sie bei ihrem Vater (dem Leben) einen Platz finden. Wegen des Almosens, das sie gegeben, und der Lehre, die sie gelernt haben, sollen sie emporsteigen und den reinen Äther schauen. Die Verfolgung des Hauses soll an ihnen vorübergehen, sie sollen sie vergessen, und Rede und Erhörung wird man ihnen gewähren[2] am Orte des Lichtes.“

Darauf richtete Anôš-Uthra ein Gebet an das Leben und sprach: „Wenn es dir, Leben, meinem Vater, gefällt, so empfinde Erbarmen mit dem Kannā der Seelen. Denn in Trübsal sind sie geworfen. Zorn und Verfolgung des Truges[3] müssen sie ertragen, in die Geheimkünste der Planeten sind sie verwickelt, und doch ist der Name des Mandā dHaije und der Name des Jawar in ihrem Herzen und in ihrem Munde geblieben.“

Darauf erwiderte das große Leben und sprach zu Anôš-Uthra: „Beruhige, beruhige dich, Anôš-Uthra, und die Ruhe der Guten finde sich bei dir ein. Wenn die Tibil aufhört, geht Hibil-Zîwā, begleitet von rüstigen und gewappneten Uthras, zu Ur, dem Herrn der Finsternis, und spricht zu ihm: || „Ur! Öffne deinen Mund, denn ich nehme Anteil an den Trübungen.“ Worauf Ur dem Hibil-Zîwā erwidert: „O du großer Uthra, woher nimmst du Anteil an den Trübungen?“ Darauf spricht er zu ihm: „Wir haben Naṣoräer und

1) Sonst wahrt man das Leben dagegen, daß es Anteil an דורדיא habe, vgl. S. 98, 4 f. Doch hier wird gesagt, daß das Leben an diesen trüben Zuständen wohl Anteil nehme.

2) Wohl יאהביכ̇לון zu lesen.

3) Der trügerischen Religion.

Mandäer, die in die Gefangenschaft der Rûhā geraten sind und doch den Namen des Lebens nennen. Wir haben Jünger, die in die Gefangenschaft der Rûhā geraten sind und doch den Namen des Mandā dHaijē[1] nennen. Wir haben Jünger, die in die Gefangenschaft der Rûhā geraten sind und doch meinen Namen nennen."[2] Hernach erhebt Hibil-Zîwā seine Hand, verdreht den Mund des Ur und packt die Seelen, die das Zeichen des Lebens angenommen, den Namen des Lebens und den Namen des Mandā dHaijē genannt[3] und sich zum Mandā dHaijē bekannt haben.[4] Er nimmt sie aus dem Munde des Ur und wirft sie in das große Sûf-Meer, bis ihre Sünden erledigt sind. Dann werden jene Seelen wie weißer Sesam, der in lebendes Wasser geworfen ist.[5] Alsdann tauft er sie mit großer Taufe, mit großer Taufe tauft er sie und unterweist sie mit großer Lehre. Dann führt er sie über die Wasserbäche. Die Uthras der Wasserbäche gehen den Seelen entgegen, die in Trübsal gewesen sind, und eine Träne zieht sich ihnen im Auge zusammen.[6] Er spricht zu ihnen: „Ihr habt in der Tibil gewohnt, in der Wohnung der Sünder." Hernach[7] nimmt er jeden einzelnen bei der Rechten, läßt ihn in hoher[8] Ehre Platz nehmen, und leuchtend und erhaben wird ihre Gestalt im hohen Orte, im Hause der Vollendung.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

1) דמאנדא ist ausgefallen, vgl. 268, 10.

2) Wie bei den vorhergehenden Sätzen erwartet man auch hier das Präsens, also ohne הוא. Die Worte sind bei Nöld., p. 383 nicht richtig übersetzt. Vielleicht ist הוא aus ה[יביל זי]וא verderbt.

3) Lies אדכאר. Die Form מאדכאר ist aus der Taufformel eingedrungen.

4) אודין, אודאן gehen vielleicht auf eine besondere Form der 3. pl. f. zurück, vgl. Nöld., p. 223 f. Doch können sie auch aus אודון verderbt sein.

5) רמין steht irrtümlich für רמיא.

6) Vgl. S. 110[1].

7) והאיזאך gehört vor על עניש.

8) Lies נאפשא.



Der Pfau.

Der Pfau mit seinem bunten Gefieder steht im Gegensatz zum weißen Aar (S. 235). Wer damit gemeint ist, ist nicht gesagt; nach seinen Reden gehört er zur Demiurgengruppe, und es ist am ehesten Jōšamîn, vgl. S. 30[1].

75. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre, teure Licht.

Jenseits, am Ufer des Meeres, steht der Pfau, hält Reden und 271 spricht: „Wer gleicht mir, || wer gleicht mir? An das .....[1] haben sie mich gesetzt, sie haben mich zum Wächter des .....[1] gemacht, bis die Tibil vergeht. Bis vergeht die Tibil, die Söhne der Finsternis ein Ende nehmen und die Ader des Wassers von ihnen abgeschnitten wird. Mich, den Pfauen, hat das Leben, mein Vater, straucheln lassen und zum Wächter des .....[1] gemacht. Mein Herz geriet in Zwietracht, in Zwietracht geriet mein Herz, und meine Gedanken gerieten ins Wanken. Ich sagte: „Wer hat dem gewaltigen (Leben) das angetan, was es mir antut?“ Ich, Pfau, öffnete den Mund und sprach zu den Großen: „Gegen wen von euch, der gefehlt und andere zu Falle gebracht, hat das große (Leben) Streit erhoben, wie es meine, des Pfauen, Torheit übelnahm und mich zum Wächter des .....[1] machte, bis die Tibil aufhört?“

Als das Große so gegen mich verfahren war, strauchelte mein, des Pfauen, Herz von der Stütze herunter, und ich sprach: „Was habe ich gegen das Haus des großen Lebens gesündigt, daß mein Vater mich von meinem Throne herunter zu Falle brachte und von 272 meinem Orte weg an das Ende[2] || der Welten setzte? An das Ende der Welten hat er mich gesetzt, bis die Tibil aufhört. Bis aufhört die Tibil und die Söhne der Finsternis vergehen. Die Söhne der Finsternis vergehen, und die Ader des Wassers wird von ihnen abgeschnitten. Sie sinken in die Finsternis hinab, während die Söhne des Lichtes ihren Platz behaupten.“ Als das Große so gegen mich verfahren war, strauchelte mein Herz von seiner Stütze herunter, und ich sagte mir: „Warum soll ich dastehn und das Leben, meinen Vater, anbeten und preisen, wo es doch meine Güte in der Höhe nicht annimmt, mich vielmehr hat straucheln lassen, von meinem

1) Vgl. S. 66[2].
2) Lies בירדנאב.

Platze heruntergebracht und zum Wächter des ..... gemacht hat? *******[1] hat das Leben an mir gehandelt.“ Ich sagte mir: „Wehe mir, Pfau, dessen Torheit größer ist als seine Tugend, den seine Schönheit zugrunde gerichtet und die Worte[2] seines Mundes und 5 sein Hochmut gehemmt haben. Wehe dir, den seine Schönheit zugrunde gerichtet und die Worte des Mundes erniedrigt haben.“ Ich äußerte mich und sprach zum Großen: „Warum war ich nicht unterwürfig wie das Wasser, das von der Mündung des Euphrat[3] kommt? Warum war ich nicht weise, wo alle Toren mehr als ich, 10 der erste aller Rebellen, sich so unterwürfig zeigten? Warum war ich nicht wahrhaftig, daß mein Mund[4] ohne Lüge war? Warum war ich nicht aufrichtig, wie || eine Tafel, die vor Hungrigen auf- 273 gerichtet ist? Sie essen und sättigen sich von ihr, dann erheben sie sich und unterwerfen sich ihrem Herrn. Hibil zeigte sich unter- 15 würfig gegen seinen Vater, darum nannte er ihn einen geliebten Sohn. Doch den Pfauen, der sich nicht unterwerfen wollte, nannte er einen widerspenstigen Sohn. Mein Vater will [meine Güte] in der Höhe nicht annehmen.“[5]

Als der Pfau so sprach, stieg sein Ruf vor seinen Vater in die 20 Höhe. Als sein Vater seinen Ruf hörte, schrieb er ihm einen Brief der Kuštā, warf ihn mir (!) in meine Škînā und sagte zu mir: „Das Große hat den Treubund mit dir geschlossen, nun entferne das Aufbrausen aus deinem Sinne.“[6] Als der Pfau dies hörte, beruhigte er sich, und sein Herz setzte sich wieder auf seine Stütze. Er stand 25 auf, verneigte sich und pries seinen Vater über die Maßen.

Und das Leben ist siegreich.

---

1) [Wie sonst nicht an Großen] vgl. 271, 8 ff.

2) מאלאלה steht für מאלאליא, vgl. Z. 11.

3) Lies דפראש.

4) פומאי steht für בפומאי.

5) Vgl. 272, 7.

6) Vgl. S. 106[2].



Anôš-Uthra in Jerusalem.

Wie Kap. 54 spricht auch dieser letzte Abschnitt vom Aufenthalte des Erlösers in Jerusalem. Hier wird er wie im Ginzā Anôš-Uthra genannt, vgl. S. 191. Zwischen ihm und Jesus werden inhaltsarme Reden geführt. Die Sprache berührt sich mit der in den Mirjai-Stücken.

76. — Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.

Ich komme mit Sandalen von Edelsteinen, und an meinen Händen sind ausgewählte (Steine)[1] und Perlen. An meine Linke legten sie einen Schläger und ein großes Beil, das Lösungen vor mir löst.[2] Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre || und gründe wieder[3] meinen Palast.[4] Die Bilder, die auf die Wände gemalt waren, habe ich immer von links nach rechts[5] weggewischt. Kränze [legte man][6] mir um das Haupt.

---

1) Das ist wohl der Sinn von בהיריא; es sind Solitaires, vgl. מבחר הפנינים.

2) Hier steht wohl „lösen" im Sinne von „auseinanderreißen, niederreißen", wie bei ܫܪܐ im Syrischen, vgl. auch 163, 2. In Beschwörungen findet sich häufig die Wendung נארגא רבא דשיריאתא (Morg 195, 7; 258, 7, 1 f.; 259, 9, 3: Oxf. Rolle G, 26 f., 72, 239 f., 294 f., 323 f.), נארגיא רורביא דשיריאתא (Morg 194, 3; 195, 13 f.) gleichfalls neben אכלא.

3) Vgl. auch 36, 6.

4) Der Gebrauch von היכלא hier ist auffällig. Man denkt dabei zunächst an den Tempel, dieser wird aber in den mandäischen Schriften nicht so, sondern בית מקאדשא, בית מקאדשיא genannt. Auch würde Anôš vom jerusalemischen Tempel nicht „mein Tempel" sagen. Nun berührt sich der Satz inhaltlich mit Matth. 26, 61; Marc. 14, 58. Ich vermute daher, daß an den Verfasser eine Kunde vom angeblichen Ausspruche Jesu gelangt sei, den er Anôš in den Mund legte. Das Wort ܗܝܟܠܐ hat er mit gehört, es wird aber von ihm im Sinne „Palast" gebraucht. Eine direkte Entlehnung ist nicht wahrscheinlich. Bei einer unmittelbaren Kenntnis der neutestamentlichen Erzählung hätte der Verfasser den charakteristischen Zug vom Wiederaufbau in drei Tagen nicht weggelassen.

5) Entweder מיסמאל סמאל ליאמין יאמין oder סמאל ist mit B zu streichen. Von links nach rechts ist die natürliche Bewegung beim Wegwischen, wie auch der Zeichner die Hand von links nach rechts führt. Aber auch sonst ist die Wendung מן סמאל ליאמין häufig: GR 214, 25; GL 130, 2; Qol 42, 9 (= Morg 96, 4) und sonst. Es ist die rechtsläufige glücklichere Richtung.

6) Vgl. 275, 4.

Ich wanderte durch Generationen und Welten, durch Generationen und Welten wanderte ich, bis ich zum Tore von Jerusalem gelangte. Ich richtete meinen Thron auf, setzte mich darauf und sprach in den Mysterien meiner Weisheit, daß in Jerusalem, deren Tore verschlossen und wo Pflöcke und Riegel vorgeschoben waren [1], durch meine Stimme und Verkündigung dessen Tore, die verschlossen waren, sich öffneten und die Pflöcke und Riegel sich beiseite schoben.[2] Jerusalem glänzte in meinem Glanze, alle meine Wohlgerüche verbreiteten Duft. Die, deren Geruch stinkend war, erhielten Wohlgeruch durch den Duft meiner Wohlgerüche. Den Blinden öffnete ich ihre Augen, und die Aussätzigen heilte ich. Den Stummen und Tauben stellte ich im Munde die Rede her, die Verkrüppelten und Lahmen [3] || machte ich wieder auf den Füßen gehen.[4]

Christus erhob seine Augen, sein Blick wird trübe, er verändert seine Farbe, verdreht die Zunge und spricht mit mir in allen Tonarten (Farben). Er sagt: „Wer bist du vom ersten Leben, daß man dir Kränze um das Haupt gelegt hat? Du wandertest durch Generationen und Welten, [durch Generationen und Welten] wandertest du, bis du zum Tore von Jerusalem kamst. Du richtetest deinen Thron auf, setztest dich darauf und sprachest in Mysterien der Weisheit, daß in Jerusalem, deren Tore verschlossen und wo Pflöcke und Riegel vorgeschoben waren, durch deine Stimme und Verkündigung dessen Tore, die verschlossen waren, sich öffneten und die Pflöcke und Riegel sich beiseite schoben? Jerusalem glänzte in deinem Glanze, alle deine Wohlgerüche verbreiteten Duft. Den Blinden öffnetest du die Augen, und die Aussätzigen heiltest du. Den Stummen und Tauben stelltest du im Munde die Rede her, und die Verkrüppelten und Lahmen || machtest du wieder auf den Füßen gehen.“ Christus erhob seine Augen, sah mich [5] und verändert seine Farbe. Er legt mir Fragen vor [6], die seine Zunge verdrehen, und spricht mit mir in allen Tonarten (Farben). Er sagt:

1) Vgl. S. 127[9].
2) Von ערגל, ist aber durch גלא beeinflußt.
3) Vgl. S. 79[8].
4) Vgl. die Parallele GR 29, 9 f.
5) Lies והזיאך, vgl. Z. 6.
6) שאולליא ist Infinitiv, aber so konstruiert, als ob es ein Plural und אפכילה davon abhängig wäre. Doch ist es vielleicht zu ושואלליא משאיליא oder משאיל zu ergänzen, vgl. GR 295, 5.

„Wer bist du vom ersten Leben und von jenen Hochweisen?[1] Zeige mir deine Wunderwerke in Jerusalem.“ Ich stampfte auf die Erde, daß sie erbebte, der Himmel ....[2] und wurden erschüttert. Einen Brief schrieb ich an das lebende Wasser; es verachtete meinen Brief nicht. An das Feuer legte ich[3] mein Zeichen; das Feuer ver- 5 sündigte sich nicht an mir, Anôš-Uthra.

Christus erhob seine Augen, erblickte mich, und sein Blick wird trübe. Er verändert seine Farbe, legt mir Fragen vor, die seine Zunge verdrehen, und spricht mit mir in allen Tonarten. Er sagt: „Wenn du vom ersten Leben herkommst, so hole den Brief 10 der Kuštā herbei und lies ihn vor.“ Den Anfang des Briefes lese ich vor. Adam und Hawwā, sein Weib, rufe ich[4], das Haupt der 277 ganzen Generation.[5] Šitil, ‖ den Sohn des Adam, rufe ich, die trefflichste Pflanzung, die sie in Generationen und Welten gepflanzt haben. Râm und Rûd rufe ich, die Welt, die durch Schwert und 15 Pest aufgegangen ist. Šurbai und Šarhabēl rufe ich, die Welt, die in Feuer und Brand aufgegangen ist. Šum bar Nû rufe ich, die Welt, die in Wasserfluten aufgegangen ist. Ein jeder, der auf mich, Anôš-Uthra, hört und gläubig ist, dem ist eine Stätte im Lichtorte[6] hergerichtet. Wer auf mich, Anôš-Uthra, nicht hört, dessen Stätte 20 wird vom Lichtort abgewandt. Sein Name wird aus meinem Blatte ausgelöscht, seine Gestalt wird finster und leuchtet nicht.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

---

1) Vgl. GL 83, 24; 84, 3; Nöld., p. 311, 1 und Levy, *Chald. Wörterbuch* II, p. 139a.

2) Da wird גנא גוהא oder Ähnliches gestanden haben. עסתאנדראן gehört vielleicht zu einem ausgefallenen מארכאבאתא.

3) Lies טריבה, vgl. GR 349, 14.

4) Das steht da. Doch erwartet man: ich lese von Adam usw.

5) Vgl. S. 93.

6) Lies באתאר נהור; מן ist durch das Folgende veranlaßt.



Berichtigungen und Nachträge.

Die ersten Bogen zeigen einige Schwankungen in der Transkription. Lies S. 6 f. Pirûn statt Pirūn; S. 11, Anm. 2 am Ende Zuhra (bzw. Zuhara) statt Zuhrā; S. 48, 5 *zak(k)aitā* statt *zak(k)aithā*.

S. 20, Anm. 6 am Ende l. שאויא st. שויא.

S. 40, 12 f. Die Worte אלמא דעתיתלה (ע)למיהויא האיזין מבאטלאתלה können bedeuten „Warum willst du, was eintreten soll, so zunichte machen?" und „Wie willst du die Welt, die werden soll, zunichte machen?". Daß die zweite Auffassung die richtige ist, zeigt GR 365, 24, siehe hier S. 226, 20.

S. 45, 6. Anlautendes פ wird auch von den Mandäern hart gesprochen, vgl. Siouffi, p. 162. Nur bei פראש „Euphrat" sprechen sie es weich, vielleicht unter Einfluß von فرات. Siouffi schreibt gegen seine eigenen phonetischen Angaben *Frach* (p. 60, 169).

S. 45, Anm. 1; S. 89, Anm. 1. Zu כארכושתא siehe jetzt auch Nöldeke, ZA XXIX (1915), p. 240[3]. Raschi's Angaben zu קרקשתא *Baba qamma Babli*, f. 52a sind nicht maßgebend, da er die französischen Verhältnisse im Auge hat.

S. 59, Anm. 7. Vgl. Pogn., p. 233 ff.

S. 61, Anm. 5. אכאר neben שבאק ist Aphel von נכר und bedeutet „verwerfen, von sich weisen". Denselben Sinn hat es auch 62, 5 (S. 65, 23) und GL 41, 14. In GL 112, 14 f. paßt auch diese Bedeutung nicht recht.

S. 79, Anm. 6. Die Form מישא (מיישא, מיאשה) für Mose findet sich auch bei den Juden, vgl. *Seder haddoroth* (Warschau 1897) II, p. 270; J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* I, p. 171. Danach wurde der Name wohl so von den Mandäern gehört.

S. 93, Anm. 6. Ich habe mich erst während des Druckes für die Schreibung Anôš statt Anûš entschieden. Petermann hat zwar Anusch, aber Siouffi schreibt *Annoch* mit o. Es schien mir daher richtiger, das ursprüngliche o beizubehalten.

S. 127, 5 f. Lies „halten Ansprachen" und „ihrer Ansprachen" statt „werfen Erörterungen auf" und „ihrer Erörterungen". Zum Gebrauch von רמא עניאנא vgl. S. 229 f.

S. 147, 3. Ich habe erwogen, ob דלאזואנאך nicht pers. زبان, die Zunge an der Wage, enthalten könnte. אך wäre die persische Endung; das Waw würde zu pehl. *uzvān* gut passen. Aus sachlichen Momenten habe ich mich dagegen entschieden. Beim Wägen ist die Aufmerksamkeit besonders auf die Stellung der Zunge gerichtet; eine betrügerische Manipulation an ihr bleibt schwer unbemerkt. Auch habe ich mich davon überzeugt, und es wurde mir von einem Kenner bestätigt, daß es nicht möglich ist, die Zunge unauffällig mit dem Ellenbogen zu stützen.

S. 197, Anm. 2. Auch in תישאיאל S. 61[5] und in תיאשפאל S. 164, 24 ist wohl das א durch das ל beeinflußt.

Sachregister.[1]

1) Die Register beziehen sich auf die Einleitung, die Übersetzung und den Kommentar.

Wortregister.

Mandäisch.

א und ע, ה und ח stehen beisammen.

Syrisch und Aramäisch.

Assyrisch.

Arabisch und Persisch.

Berichtigungen zum Text.

P. 6 streiche n. 8.
„ 7, 5 l. A st. AC über ⌈א in אשכינאתא.
„ 7^{4} l. AD st. ACD.
„ 9 streiche n. 6.
„ 10^{9} l. BCD st. BD.
„ 11^{11} l. B st. AB.
„ 13, 4 l. A st. AC über ⌈א in אתריך.
„ 15^{20} l. C בארבאמא.
„ 18^{2} ergänze C עושנה.
„ 18^{1} l. A st. AC.
„ 28, 6 l. CF st. F über ⌈א in אשגאנדא.
„ 30^{12} l. BC st. B.
„ 30^{17}. C hat דרגאז.
„ 31^{18} l. C לפרישותא.
„ 33^{17}. B hat לבילדבאבאי.
„ 36^{3} l. AD st. ABD.
„ 50^{4} l. BD st. D.
„ 50^{14} l. B מסאת וניפלאת.
„ 51^{23} l. B ורימיא.
„ 55, 2. C hat כד דראביאן.
„ 57^{17} l. B. נאדאירה.
„ 57^{18} l. ABD st. ABC.
„ 59^{2} l. BCD st. CD.
„ 60, 13 l. נאצבה st. נאסבה Vgl. S. 27^{1}.
„ 60^{8} 62^{2} l. BD st. D.
„ 65, 14 l. BD st. D über ⌈ר⌉ in ענישרך.
„ 65^{3} l. A st. AD.
„ 65^{16}. D hat לאמאדכירליא.
„ 69^{19} l. AC st. ACD.
„ 77, 3 l. נאצבאי st. נאסבאי.
„ 77^{2} l. AC st. ABC.
„ 79, 12. Die Worte האכא bis ראבתיא fehlen in B.
„ 80^{15} l. AB בדראשיא.
„ 82^{5} l. BD st. D.

P. 84 streiche n. 6.
„ 87^{2} 88^{21} l. BD st. D.
„ 91^{1} l. B נישבוקלאן.
„ 91^{5} setze + hinter 5.
„ 92^{9} streiche B כאנפה.
„ 92^{24} streiche >D.
„ 92^{31} l. ABD st. AD.
„ 93^{6} 94^{8} l. AC st. ABC.
„ 96^{11} l. BE st. BDE.
„ 97^{20}. B hat וזמוריא.
„ 98^{3} l. AD st. ABD.
„ 99^{2} streiche B ניתכפאר.
„ 100, 8 l. והאבארא אתיא מן.
„ 106, 4 schr. דיהאויא.
„ 107^{3} l. B st. AB.
„ 107^{9} l. BD st. ABD.
„ 109^{4} l. BEF st. EF.
„ 109^{5} l. AC st. ABC.
„ 111^{1} l. „B vorher“ st. ABD.
„ 111^{4} l. בא st. באך.
„ 112^{1}. A hat auch דלאניאודון.
„ 116, 4 f. In B fehlen die Worte ער לדיליך bis תאקנא.
„ 116^{17} l. C st. BC.
„ 117^{12} l. ACD st. ABCD; streiche n. 24.
„ 118, 12. Nur A hat במאמבוהה; l. במאמבוהא.
„ 118^{5} l. AD משמא.
„ 118^{11} l. BD st. D.
„ 122^{2} l. CD st. C.
„ 126^{20} l. ועדירה.
„ 127 streiche n. 13.
„ 129^{18} l. A st. AB.
„ 130^{14}. In B fehlt nur עקור; hinter אקאר steht ער אבאריך האלשיא גוראיתא.

P. 132^{10}. In B ist eine Korrektur; es kann שיטא sein.
„ 133^{7}. A hat דיאתביא.
„ 134^{14}. A hat וסאתאריון.
„ 135, 1 l. A st. AB über ⌈א in אלׄאת.
„ 138, 11. B hat בצאפטיא.
„ 140, 8 l. כאהניא st. כאסיא.
„ 140^{11} l. יתניא.
„ 143 streiche n. 14.
„ 148, 11 l. לׄאשאבקיא לׄאפאסקיא ולׄאקאיניא.
„ 148^{11}. B hat מאצפיטיאתא.
„ 149^{4} l. AD st. A.
„ 150, 4 l. צאידא st. סאידא.
„ 154, 2. B hat עכומא לבושאן דילׄאן.
„ 156^{19} l. B לׄספינתא.
„ 158^{11} l. B במרום.
„ 160^{12} l. B על יארדניא.
„ 163^{4}. B hat באשקירויא.
„ 168^{17} streiche B מס׳.

P. 170^{17} l. ACD st. ABC.
„ 171, 9. B hat ראפתיא st. ראבתיא.
„ 173^{21} l. AD st. A.
„ 175^{20} l. ACD st. ABCD.
„ 176^{18}. עובאדיא ist in B zu עובאדה korrigiert.
„ 179, 12 l. לגיט האזין גובריא.
„ 181^{1}. In A ist das ו nachgetragen.
„ 190, 1 l. דאתילׄה st. דאיתילׄה.
„ 201^{15} l. AC st. BD.
„ 213^{5}. D hat לדראבשיא.
„ 214^{3} l. AD st. D.
„ 225^{13}. An erster Stelle haben ACD, an zweiter AD סימלׄה.
„ 227^{5} l. 187 st. 147.
„ 248^{15} ergänze D תישתאיאלׄ.
„ 255^{13} ergänze B.
„ 269^{2} l. ABDF st. F.
„ 270^{10} l. AC st. ACD.
„ 280, 12f. l. זהרון st. זיהרון.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.





PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

SEEN BY
PRESERVATION
SERVICES
DATE 18/6/86

For use in
the Library
ONLY

